This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Phil. 191 J
191 J

UNI[redacted]K GENT

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

System

der

Platonischen Philosophie

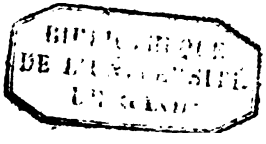
von

M. Wilhelm Gottlieb Tennemann

Erster Band

Einleitung

Leipzig
bei Johann Ambrosius Barth
1792



Digitized by Google

Digitized by Google

Vorrede.

Nachdem der menschliche Verstand lange Zeit mit rastlosem Streben sich emporgearbeitet hatte, um die Wolken der Unwissendheit, die ihn drükten, zu lüften, den engen Gesichtskreis zu erweitern, und sich ein Gebiet der freien Wirksamkeit zu verschaffen, so brach endlich, wie es schien, durch die Bemühungen eines Plato der helle Tag für die Philosophie an, welcher den Nebel, der bisher noch den freien Blick des Geistes gehindert hatte, völlig zerstreuete. Dieser große Mann bestimmte zuerst den Begrif, den Umfang, Gegenstand und Methode der Philosophie, und führte nach diesen Ideen und Grundsätzen ein Gebäude auf, welches sich durch seinen mehr befassenden Umfang, seinen eigenthümlichen Gang, durch größere Klarheit und Deutlichkeit von allen vorhergehenden Versuchen der räsonnirenden Vernunft auszeichnete; ein System, welches nichts geringeres als ein Versuch war, die Erkenntniß der Dinge an sich und die Regeln der freien Handlungen aus Principien a priori herzuleiten; ein System, welches der Vernunft ein eignes Gebiet eröfnete, worin sie ganz unabhängig und gesetzgebend sein sollte. Mit dieser Philosophie fängt daher auch billig eine neue Epoche für die Geschichte der Philosophie an.

Digitized by Google

Sie war das Resultat von den vereinigten Arbeiten vieler Denker, welche die Vernunft zu dem Grade der Kultur entwickelt und vorbereitet hatten, aus dem sie als natürliche Folge entsprang. Allein ob sie gleich das erste mit Ueberlegung angelegte System war, ob sie sich gleich ihr Feld vorgezeichnet, ihre Aufgaben in bestimmten Ausdrücken vorgeleget, den Ursprung und die Quelle ihrer Principien entdekt hatte: so konnte sie doch die Probleme nicht befriedigend auflösen, so lange es an einer Wissenschaft fehlte, welche die Principien vollständig aufsuchte und ihren Gebrauch bestimmte; eine Wissenschaft, welche mehr Kultur und Anstrengung der Vernunft voraussezt, als alle dogmatische Systeme zusammen genommen. So lange die Principien nicht bis zur äußersten Grenze alles Denkens verfolgt, und die Begriffe, die sie voraussetzen, nicht bis zu ihren lezten Merkmalen entwickelt worden sind, so lange bleiben sie auch selbst unbestimmt und schwankend, und können der forschenden Vernunft keine volle Befriedigung gewähren. Dieser lezten Bedingung alles philosophischen Wissens entbehrte die Platonische Philosophie, so wie jede andere, die vor der Kritik entstanden ist. Daher war sie auch nicht im Stande, Einverständniß der denkenden Köpfe über die ersten Grundsäze und Grundwahrheiten hervorzubringen, oder zu verhindern, daß nicht beinahe zu gleicher Zeit mit ihr verschiedene neue Lehrgebäude aufkamen, welche mit ihr und unter einander im Streite lagen.

Ungeachtet dieses Mangels, welcher eine natürliche Folge von dem Grade der Aufklärung der Ver-

Vernunft war, stimmen doch die gröſten Denker aller Zeiten darin überein, daß das philoſophiſche Syſtem, welches aus dem Geiſte des Plato hervorgequollen war, ein groſſes und ſeines Urhebers würdiges Unternehmen war, die wichtigſten Angelegenheiten der Menſchheit, ſo viel als er vermogte, auf ſichere Gründe der Vernunft zu ſtützen. Die kritiſche Philoſophie hat freilich die Mängel und Fehler dieſer Philoſophie aufgedekt, und ihren Entſtehungsgrund zur Befriedigung gezeigt; aber ſie hat auch auf der andern Seite einen ſichern Maaßſtab und Geſichtspunkt angegeben, aus welchem der Werth und das Intereſſe der Platoniſchen Philoſophie beurtheilet werden muß. Aus ihr erhellet die Wahrheit, daß jedes Syſtem der Philoſophie vor ihr etwas Wahres enthält, welches aber auf einem einſeitigen Geſichtspunkte beruhet, und daher mit etwas Falſchen vermiſcht iſt. Dieſes Wahre und Falſche von einander zu ſcheiden, iſt eine von den vielen Vortheilen, welche die vollſtändige Unterſuchung des Vernunftvermögens gewähret. Man kann alſo annehmen, daß, je mehr Wahres ein Syſtem enthält, deſto mehr muß es ſich der kritiſchen Philoſophie nähern, und in umgekehrten Verhältniß, je mehr es ſich der kritiſchen Philoſophie nähert, deſto wahrer muß es ſein. Und dieſes Verhältniß findet ſich bei der Platoniſchen Philoſophie. In dem Platoniſchen Syſtem wird Sittlichkeit über alles geſchäzt, und der vorzüglichſte Zweck der Philoſophie in der Aufſuchung der Principe derſelben geſezt; ſie fing zuerſt an, dieſe Principe in dem Vermögen der Vernunft aufzuſuchen; ſie entdekte zuerſt das Bedürfniß reiner Princi-

Digitized by Google

pien für das Erkennen und Handeln; und enthielt die erste Idee einer solchen Wissenschaft. Ueberhaupt kann man sagen, daß sich die Platonische Philosophie zu den vorhergehenden Systemen verhielt, wie die kritische zu allen dogmatischen Philosophien. Jene enthielt eine Censur, diese eine Kritik der Vernunft. Durch diese Aehnlichkeit und dieses Verhältniß zur kritischen Philosophie muß sie nothwendig die Aufmerksamkeit und das Interesse jedes denkenden Kopfes auf sich ziehen, welches sie schon als ein vorzügliches Geistesprodukt verdienet.

Doch nicht allein an sich betrachtet, sondern auch wegen ihres großen und ausgebreiteten Einflusses ist diese Philosophie der Aufmerksamkeit wehrt. Aus ihr entstand die akademische und die peripatetische Philosophie, die gründlichste in den alten Zeiten. Das wurde sie aber nur durch die systematischere Aufstellung der logischen Gesetze, wozu die erste Veranlassung in der Platonischen Philosophie lieget. Aristoteles verfolgte die Entdeckungen seines Lehrers, verband damit seine eignen, und ordnete sie zu einem systematischen Ganzen. Der Einfluß der Platonischen Philosophie auf die Aristotelische kann aber nicht bestimmt angegeben werden, ehe wir eine vollständige Bearbeitung der erstern haben werden. Es wird sich vielleicht auch alsdann zeigen, daß die Entstehung und die Beschaffenheit der übrigen griechischen Systeme zum Theil durch die Platonische Philosophie ist bestimmt worden.

Die Platonische, Peripatetische, Stoische, und Epicuräische Philosophie wurden lange Zeit als die einzi-

Digitized by Google

einzigen möglichen Systeme der Vernunft angesehen, und die meisten Gelehrten und Staatsleute unter den Griechen und Römern bekannten sich zu einem von den vieren. Daher hat auch die Platonische Philosophie immer einen beträchtlichen Einfluß auf die Bildung einzelner Männer, und auf die Angelegenheiten des Staates gehabt. Als durch mancherlei ungünstige Umstände der innere Trieb der Geistesskultur geschwächt worden war, und Vielwissen oder Gelehrsamkeit mehr geschäzt wurde, als Selbstdenken und Selbstforschen, so entstand die eklektische Philosophie, welche die verschiedenen Systeme zu vereinigen suchte, ohne in den Geist ihrer Urheber einzudringen. Vorzüglich arbeitete man daran, die Platonische Philosophie mit der Pythagorälschen und der Peripatetischen zusammen zu schmelzen. Auf der andern Seite fehlte es nicht an Männern, welche, die eine oder die andere von den vier Hauptparthien allen übrigen vorzogen, und glaubten, nur auf ihrer Seite sei Vernunft und Wahrheit. Das vergebliche Bemühen, das eine System gegen alle übrigen geltend zu machen, oder sie alle zusammen zu mischen, beschäftigte eine lange Zeit die meisten Köpfe, die ohne einen fremden Führer nicht denken konnten. Zur Erweiterung des Reichs der Wahrheit und Beförderung der Kultur des Geistes ist dadurch freilich nichts gewonnen worden.

Die Peripatetische und Platonische Philosophie schien endlich eine gewisse Ueberlegenheit über die andern Parthien zu erlangen. Beide bekamen mehr Anhänger und einen stärkern Einfluß auf die Angelegenheiten der Menschheit, welche aber sehr unglück-

Digitized by Google

liche Folgen hervorbrachte. — Schwärmer erwählten den Plato zu ihrem Führer, und brauchten seine Philosophie als ein Mittel, die überschwenglichen Träumereien ihrer Phantasie in ein System zu bringen. Es entstand die neue Platonische Philosophie, welche, an statt die Beherrschung der Sinnlichkeit durch Vernunft als die Bestimmung der Menschen zu lehren, die Sinnlichkeit ganz auszurotten strebte, während sie sich gänzlich dem Spiel der Phantasie überließ, und, anstatt die Ausbildung des Geistes zu befördern, den unsinnigsten Aberglauben in Schutz nahm. Es war eigentlich keine Platonische Philosophie, sondern vielmehr eine Ausartung derselben, und überhaupt nicht sowohl Philosophie, als vielmehr das Widerspiel von aller gesunden Philosophie. Mit den Kirchenvätern, welche die Philosophie des Plato mit dem Christenthum vereinigten, bekam diese ausgeartete Denkungsart größere Ausbreitung, und sie erzeugte endlich den Mönchsgeist, welcher so lange Zeit eine Geisel des menschlichen Geschlechts gewesen ist. Durch das ausgeartete Christenthum bekam also die Platonische Philosophie den größten Wirkungskreis; aber sie wurde auch selbst dadurch verfälscht, und ihres eigenthümlichen Geistes beraubt. — Bis an die Zeiten der Reformation erklärten sich die Religionslehrer, welche zur Schwärmerei geneigt waren, für den Plato, und diejenigen, welche mehr Hang zur kalten Spekulation hatten, für den Aristoteles: mit Hülfe beider Männer erzeugten jene den Mysticismus, diese den Dogmatismus der Theologie.

Die Platonische Philosophie hat auch auf manche der vorzüglichsten Köpfe Einfluß gehabt. Ich darf hier nur

nur den großen Leibniz nennen, der sie sehr schäzte, und in einigen Punkten sogar mit dem Plato auf dem nehmlichen Wege zusammentrift [1]).

Eine Philosophie, welche schon an sich eine merkwürdige Erscheinung ist, und einen so beträchtlichen Einfluß durch eine so lange Reihe von Jahren gehabt hat, und für die Kultur des menschlichen Geschlechts so nachtheilig geworden ist, verdienet eine besondere Aufmerksamkeit der Geschichtsforscher. Nur nach einer gründlichen Darstellung derselben in ihrem Zusammenhange und nach ihrem eigenthümlichen Geiste, läßt sich die Frage entscheiden, ob und in wiefern sie die Ursache von den vielen schädlichen Folgen gewesen sei, oder wie sie es habe werden können. Daher bekommt die Bearbeitung derselben durch den zweifachen Gesichtspunkt ein unläugbares Interesse sowohl für die Geschichte der Philosophie, als für die Geschichte der Menschheit.

Die Bearbeitung dieser Philosophie war immer ein vorzüglicher Gegenstand für die gelehrten Geschichtsforscher, wie die große Anzahl von Schriften beweiset, welche sie veranlasset hat; und unter ihnen zeichnen sich einige Schriftsteller durch ihre Talente und philosophischen Geist aus. Aber demohngeachtet fehlet es uns sowohl an einer vollständigen und gründlichen Darstellung als an einer vollständigen Geschichte der Platonischen Philosophie. Damit ich

1) Leibniz in einem Briefe, welcher vor M. Gottl. Hanschii Diatriba de Enthusiasmo Platonico vorgedruckt ist.

Digitized by Google

mir nicht den Vorwurf zuziehe, als verkennte ich die großen Verdienste derjenigen Männer, welche die Resultate ihres Nachdenkens über den Plato der Welt bekannt gemacht haben, so muß ich mich über den Werth der vorzüglichen Werke dieser Art näher erklären.

Ein eignes Werk über das System und die Geschichte der Philosophie des Plato ist, so viel ich weiß, noch nicht vorhanden. Hansch hatte sich zwar entschlossen, diese Arbeit zu übernehmen, wozu ihn Leibnitz aufmunterte; aber es ist nichts davon erschienen [2]). Die Werke, welche den ganzen Umfang der Geschichte der Philosophie befassen, sind daher bis jezt die einzige Quelle gewesen, woraus man Bekanntschaft mit dem vollständigen Inhalte seiner Philosophie machen konnte. Unter diesen nimmt die Bruckerische kritische Geschichte in Ansehung des Umfangs den ersten, in Ansehung aber der Zuverlässigkeit nnd des unkritischen Geistes den lezten Rang ein. Es ist freilich bis jezt ein unentbehrliches Werk, weil der Verfasser mit unerschöpflicher Geduld eine solche Menge von Materialien zusammengetragen hat, als man noch in keinem einzelnen Buche zusammen findet. Allein eben wegen der außerordentlichen Reichhaltigkeit der Sachen war es nicht leicht möglich, die philosophischen Fakta selbst immer aus den Quellen zu schöpfen, sie zu verarbeiten, und in ein zusammenhängendes System zu ordnen, wenn auch der Verfasser mit mehr philosophischen Geiste ausgerüstet gewesen wäre. Man findet daher nur Fakta, die

2) In der Vorrede zu der angeführten Abhandlung.

Digitized by Google

die noch sehr oft sowohl der Berichtigung durch die Kritik, als der Aufklärung durch die Philosophie bedürfen; aber man vermißt fast durchgängig die Zusammenstellung derselben unter Grundsätze, wodurch der allgemeine Ueberblick befördert werde. In der Geschichte der Platonischen Philosophie hat Brucker zwar die Sätze derselben unter verschiedene Fächer geordnet; allein diese Abtheilung kann nur dazu dienen, um die Materialien, welche zusammen gehören, zusammen zu stellen, und den Zusammenhang des Systems leichter zu verfolgen; sie ist die Ordnung und Verbindung nicht selbst. Man darf diese Bearbeitung aus keinem andern Gesichtspunkte betrachten, als daß sie nur eine Sammlung derjenigen Sätze ist, und nach der Methode des Verfassers sein konnte, welche den Inhalt der Platonischen Philosophie ausmachen. Ihr Verdienst kann nur darin bestehen, daß sie diese Fakta vollständig, rein, und in leichter Uebersicht zusammengestellt hat. Wenn man nun die Bruckerische Geschichte der Platonischen Philosophie aus diesem Gesichtspunkte beurtheilet, so muß sie sehr viel von ihrem Werthe verlieren. Denn die Sammlung ist nicht vollständig. Es fehlen ihr oft die Hauptsätze, und eine große Menge der abgeleiteten Sätze. Z. B. die Eintheilung der Dinge, in veränderliche und unveränderliche, worauf der Begrif der Philosophie beruhet, der Begrif von Wissenschaft, der Unterschied zwischen dem reinen und dem mit der Sinnlichkeit verbundenen Verstande; so viele scharfsinnige Reflexionen über das Vorstellungsvermögen, werden gar nicht oder nur mit ein paar Worten berühret. Zweitens. Die Begriffe und Sätze

werden

Digitized by Google

werden oft nicht in dem bestimmten Sinne, den ihnen Plato gab, dargestellet, es werden Bestimmungen weggelassen, oder hinzugesezt. Z. B. das Denken sei gleichsam ein Selbstgespräch der Seele mit sich selbst, die Gottheit sei das höchste Gut. Brucker konnte schon aus dem Grunde keine reine Platonische Philosophie aufstellen, weil er nach den einzelnen Bruchstücken aus falschen durch die positive Theologie verrückten Gesichtspunkten über die Platonische Philosophie räsonniret, und die Lehrsätze nicht aus der reinen Quelle allein, sondern auch aus den ältern und neuern Kommentatoren geschöpfet hat. Er macht zwar selbst einen Unterschied zwischen der reinen und der durch die Ausleger mannichfaltig verfälschten oder entstellten Philosophie des Plato. Der hilft ihm aber nichts, weil er die Räsonnemens der leztern von den Gedanken des Philosophen so lange nicht unterscheiden konnte, als die leztern noch nicht rein und vollständig gesammlet waren. Drittens, die Begriffe werden in den vom Plato gewählten Ausdrücken angegeben, aber ohne weitere Zergliederung oder Erläuterung ihres Inhalts. Diese Fehler betreffen die Darstellung der Platonischen Philosophie selbst. Als Geschichte derselben hat sie keinen geringern Fehler, als diesen, daß sie gar keine Rücksicht auf die Thatsachen nimmt, welche auf die Entstehung derselben Einfluß gehabt haben, z. B. von welchen Plato ausging, welche seinen Gesichtspunkt bestimmten.

So verdienstlich und schäzbar auch die Werke des Herrn Meiners in vielen Rücksichten sind, so haben sie doch eine neue Bearbeitung der Platonischen

Philo-

Digitized by Google

Philosophie um so weniger entbehrlich gemacht, je weniger er in allen seinen Schriften das ganze System der Platonischen Gedanken in ihrem vollständigen Zusammenhange dargeleget hat. In seiner Geschichte vom Ursprung und Verfall der Wissenschaften beschäftiget er sich mehr mit dem Leben und Schriften dieses Philosophen, und hebet nur einige Behauptungen aus, welche ihm der Bemerkung vorzüglich wehrt schienen. — Um die Platonische Philosophie hat unstreitig Herr Tiedemann unter allen philosophischen Bearbeitern das gröste Verdienst. Seine argumenta dialogorum sind ein sehr schätzbares Hülfsmittel zum Studium der Platonischen Schriften, und reichhaltig an treflichen Aufklärungen über die Philosophie dieses Mannes. Die Darstellung des speculativen Theiles derselben in seinem Geist der speculativen Philosophie übertrift an Vollständigkeit, Verbindung, Deutlichkeit der Entwickelung, Eindringen in den Geist des Plato und philosophischer Beurtheilung, alles, was in diesem Felde bisher gethan worden ist. Allein es ist nur ein Theil des Ganzen, welchen der Verfasser nach dem Zweck und Plane seines Werkes nicht ganz ausführlich, sondern nur den Hauptsätzen nach entwickeln konnte.

Ich befürchte daher nicht, daß ich den Verdiensten dieser Geschichtschreiber der Philosophie, und dem Werthe ihrer Arbeiten zu nahe trete, oder die Höchachtung verletze, welche ich den Talenten und dem Ansehen eines Tiedemanns und eines Meiners schuldig bin, wenn ich behaupte, daß die Darstellung der Platonischen Philosophie in ihrem ganzen

Umfange,

Digitized by Google

Umfange, und nach ihrem Zusammenhange keine überflüssige Arbeit sei, und glaube nichts Unnützliches zu thun, wenn ich mich derselben unterziehe, woferne die Ausführung nicht meine Kräfte übersteiget.

Da ich hier den Anfang meiner Arbeit dem Publikum vorlege, in welchem ich einige allgemeine Betrachtungen über die Platonische Philosophie angestellet habe, und wodurch ich mir den Weg zu seinem System öfnen zu müssen glaubte, so bin ich schuldig, Rechenschaft von dem Plane abzulegen, welchen ich mir zur Ausführung vorgelegt habe. Das Werk, soll alles dasjenige, was Plato über irgend einen Gegenstand der Philosophie selbst gedacht hat, rein und vollständig enthalten. Die Vollständigkeit erfodert, daß keine Behauptung, die auf einem deutlich gedachten, oder dunkel geahneten Grunde beruhet, kein Satz, der ein Resultat seines Denkens war, er mag übrigens völlig entwickelt und bestimmt sein, oder nicht; kein Begrif, den er philosophisch bearbeitete, oder unentwickelt zum Behufe seines Räsonnemens brauchte; überhaupt nichts vermißt werde, was zum Inhalte seiner Philosophie wesentlich gehöret. Alles dieses soll rein gesammelt werden, d. h. nur das und so wie es aus dem Geiste des Plato entsprungen ist, ohne fremden Zusatz, ohne die Veränderungen, welche diese Philosophie in spätern Zeiten erfahren hat, auch sogar ohne den Erläuterungen oder Erklärungen der spätern Ausleger einen bestimmenden Einfluß einzuräumen. Die auf diese Weise vollendete Sammlung alles dessen, was zur Philosophie gehöret, würde aber noch

noch nicht diese Philosophie selbst sein, sondern nur ein philosophischer Apparat. Die Materialien müssen geordnet werden, und zwar, so viel als nur möglich ist, auf diejenige Art, wodurch sie in ihrer Verbindung am wenigsten von dem eigenthümlichen Charakter verlieren, welchen sie von der Denkart des Philosophen erhalten haben. Dieses kann nur alsdann geschehen, wenn man den obersten Gesichtspunkt des Philosophen richtig gefaßt, und sein erstes Princip entdeckt hat. Hat man sich einmal desselben bemächtiget, so ist nicht allein der Schlüssel zu der ganzen Philosophie gefunden, sondern auch die Zusammenstellung und Anordnung zu einem Ganzen, kann mit glücklicherm Erfolge geschehen. Dieses System kann alsdann aus einem zweifachen Gesichtspunkte beurtheilet werden: erstlich aus dem philosophischen, welcher den Werth desselben als System betrift; zweitens aus dem historischen, welcher die Entstehung und die Folgen desselben aus Faktis begreift. Dieses ist die Idee, welche ich mir von der vollständigen Bearbeitung der Platonischen Philosophie gebildet habe. Der Begrif aber, welcher dieser Arbeit zum Grunde lieget, ist von etwas beschränkterem Umfange. Mein Plan ging für das erste nur auf das System selbst, mit Ausschließung der historischen Betrachtungen. Wegen der Eigenthümlichkeiten aber der Quellen und des Vortrages dieser Philosophie sahe ich mich genöthiget, auch einen Theil von der Geschichte derselben in meinen Plan aufzunehmen. Man findet nehmlich, wie bekannt ist, in seinen Schriften keine vollständige und absichtliche Erklärung über den Zweck, über die Form und den

ersten

ersten Grundsatz seiner Philosophie, sondern nur einzelne Winke und Aeußerungen, die er bei Gelegenheit einstreuet. Um also seinen Gesichtspunkt und Grundsatz und den Begrif seiner Philosophie zu finden, glaubte ich, müßt ich erst untersuchen, wie sein System entstanden sei, d. h. durch welche Fakta und Umstände seine Art zu philosophieren äußerlich bestimmt worden sei. Durch die Verbindung dieser Thatsachen mit den Bemerkungen, welche in seinen Schriften vorkommen, kann alles dasjenige, was die Einsicht in sein System voraussezt, mit mehr Klarheit und Zuverlässigkeit abgehandelt werden. Seine Schriften aber schienen mir noch eine besondere Betrachtung zu erfodern, in wie fern sie als die einzig reine Quelle seiner Philosophie sollen gebraucht werden. Dieses macht den Inhalt dieses ersten Bandes aus, als Einleitung zu den folgenden, die das System der Platonischen Philosophie selbst enthalten sollen. Die Einleitung bestehet aus drei Theilen. Der erste enthält die Biographie des Philosophen, oder vielmehr Fragmente aus derselben; der zweite, eine Betrachtung über seine Schriften als Quelle seiner Philosophie; der dritte endlich eine allgemeine Untersuchung über seine Philosophie.

Die Biographie ist eigentlich nur Skizze. Meine Absicht war, die mir bekannten Schriftsteller, in welchen nur etwas von dem Leben des Plato zu erwarten war, noch einmal durchzusehen, um wo möglich mehrere Nachrichten von demselben aufzufinden, als bisher geschehen war. Unterdessen habe ich doch durch alle diese Arbeit nur einige, im Ganzen aber vielleicht nicht unbeträchtliche Fakta erhalten können.

Digitized by Google

können. In seinen Schriften entdeckte ich auch einige bisher noch nicht benuzte Nachrichten und Winke, welche doch zum wenigsten dazu dienen konnten, einige Fakta in einigen begreiflichen Zusammenhang zu bringen. Da ich nur wirkliche Fakta in ihrer natürlichen Beziehung und Verbindung erzählen wollte, so ist es meine Schuld nicht, daß es nur eine Skizze und keine ausführliche Lebensbeschreibung geworden ist. Einige neuere Werke über das Leben des Plato, z. B. von Dacier, und dem ungenannten Schottländer, habe ich nicht gelesen, weil ich sie nicht haben konnte. Ich kann also nicht beurtheilen, in wie fern durch ihre Arbeiten die meinige ist entbehrlich gemacht worden. Unterdessen kenne ich doch von deutschen Werken keines, welches in gedrängter Kürze alles das enthielt, was ich hier zusammengetragen habe, und hoffe deswegen, daß diese Biographie auch ohne die bestimmte Beziehung, in welcher sie hier mit der Platonischen Philosophie, als meinem eigentlichen Zwecke stehet, nicht ganz ohne allen Werth sein soll. Ich muß hier noch etwas von den Schriftstellern sagen, welche Nachrichten von dem Leben des Plato geliefert haben, und jezt noch unmittelbar oder mittelbar Quellen für uns sind. Es ist zu bedauern, daß die meisten von diesen Schriften bis auf einige Fragmente verlohren gegangen sind, und daß wir nicht einmal von allen den Werth in Ansehung der historischen Treue bestimmen können.

Unter denen, deren Schriften verlohren gegangen sind, stehet Speusippus billig als der älteste oben an. Ob gleich die Schrift, so hieher gehöret, nur eine Lobrede auf den Plato war (περὶ Πλάτωνος

oder συγκριτικον) so ist der Verlust derselben doch sehr zu beklagen, weil die Nachrichten von seinem Leben, welche in derselben vorkamen, desto schätzbarer waren, da sie von einem Zeitgenossen und Augenzeugen herrührten [3]). Diogenes führet noch eine Lobrede auf den Plato von dem Philosoph Klearchus an, der wahrscheinlich ein Schüler des Aristoteles war.

Hermodorus. Diogenes führet einiges aus ihm an, ohne das Buch zu nennen. Aber beim Simplicius (Commentar. in Aristotel. Physica l. 1) führet es Dercyllides an unter dem Titel: περι Πλατωνος. Wahrscheinlich ist es eben derselbe, welcher die Dialogen des Plato in Sicilien bekannt machte, also ein Schüler und Zeitgenosse des Plato.

Aristoxenus, der bekannte Schüler des Aristoteles, schrieb über das Leben des Plato und anderer Philosophen. Wahrscheinlich waren diese Lebensbeschreibungen Theile seines Werkes περι ανδρων, welches Plutarch in der Abhandlung, daß man nach Epicurs Grundsätzen nicht angenehm leben könne, sehr rühmet. Unterdessen scheint er doch kein ganz zuverläßiger Schriftsteller gewesen zu sein, weil er die höchst unwahrscheinliche Sage verbreitete, daß Plato in drei Feldzügen gedienet habe.

Phavorinus unter dem Trajan. Er schrieb nach dem Zeugniß des Suidas περι Πλατωνος, auch περι της διαιτης των Φιλοσοφων und παντοδαπης ὑλης ἱστορικης. Er wird zwar für einen zuverläßigen

3) Diogenes III, 2, IV, 5. Apulejus, S. 366.

gen Schriftsteller gehalten, aber vielleicht erstreckt sich dieses Lob nicht auf das letzt genannte Werk.

Zosimus, dessen Zeitalter ungewiß ist, schrieb nach dem Suidas das Leben des Plato.

Diogenes führet noch mehrere Schriftsteller an, welche βιους, also wahrscheinlich auch das Leben des Plato geschrieben haben, als Dicäarchus, Hermippus, Heraclides, Neanthes, Timotheus, Philon und Sotion; oder die Geschichte der Philosophen vorgetragen haben, als Alexander περι της των Φιλοσοφων διαδοχης, Anaxilides περι των Φιλοσοφων.

Unter den noch vorhandenen Quellen setze ich den Plutarch oben an. In dem Leben des Dion findet man ziemlich vollständige Nachrichten von Platos Aufenthalte in Sicilien, welche im Wesentlichen mit denen übereinstimmen, welche Plato selbst in seinen Briefen gegeben hat. Plutarch scheint nie in seinem biographischen Werke gründlich und mit historischer Kritik verfahren zu sein. In dem Leben des Dio führet er an einem Orte Schriftsteller an, welche in einer Sache von dem Berichte des Plato abweichen [4]). Man darf also erwarten, daß er die verschiedenen Schriftsteller geprüft und verglichen hat, und kann also seiner Erzählung sowohl als dem Plato selbst desto mehr Glaubwürdigkeit zutrauen.

Apulejus hat seiner Abhandlung über die Platonische Philosophie einige Nachrichten von seinen Lebensumständen vorgesetzt. Ungeachtet der Kürze

4) Plutarchus Dione S. 966.

hat er doch einige Fakta, welche bei andern fehlen, und stellt sie zuweilen in besserer Ordnung auf. Die Quellen hat er zwar nicht angegeben, aber es scheint doch, als wenn er einige gute, z. B. Speusipps Lobrede benuzt habe. Da er und Diogenes in den meisten Punkten übereinstimmet, so ist es wahrscheinlich, daß sie aus einerlei Quellen geschöpft haben.

Diogenes von Laerte unter dem Alexander Severus oder noch etwas später, handelt in dem dritten Buche ganz allein vom Plato. Das Urtheil, welches die Kritiker über den Werth dieses Schriftstellers gefället haben, bestätiget sich vollkommen in Ansehung dieses Theiles. Er hat blos ausgeschrieben und zusammengetragen; die Fakta ohne Auswahl und Ordnung hingeworfen; die Quellen nicht allezeit angegeben, und den Leser über ihren Werth und Glaubwürdigkeit ganz in Ungewißheit gelassen. Wenn abweichende Berichte vorkommen, so werden sie ohne alle Kritik vorgetragen. Auch als bloße Kompilation betrachtet, hat seine Arbeit nicht einmal einen Werth von Seiten der Vollständigkeit. Es fehlet auch nicht an zweckwidrigen Abkürzungen und Verstümmelungen der Berichte, und an Widersprüchen. Bei allen diesen Fehlern ist es doch ein ganz unentbehrliches Buch, wegen der vielen Materialien, die wir sonst gar nicht finden würden.

Olympiodor setzte seinem Kommentar über den Alcibiades eine kurze Lebensbeschreibung vor, welche aber noch weit mehr Fehler als die des Diogenes hat. Weil er ein so junger Schriftsteller ist, seine Quellen nicht angegeben hat, und in der Erzählung einiger Umstände sich einer sehr großen Nachläßig-

keit

keit schuldig macht, so kann man sich noch weit weniger auf ihn verlassen. Unterdessen kommen doch auch einige Fakta vor, welche man bei andern Schriftstellern vermisset.

Hesychius Illustris schrieb den Diogenes mit großer Nachlässigkeit aus, und verdienet daher wenig Aufmerksamkeit.

Herr Professor Heeren hat noch in dem fünften Stück der Bibliothek der alten Litteratur und Kunst S. 1 — 19, eine Lebensbeschreibung des Plato von einem unbekannten Verfasser aus einer Pergamentnen Handschrift vom Jahr 925. abdrucken lassen. Sie stimmt zwar in den meisten Punkten mit dem Olympiodorus überein, enthält aber doch auch einige Berichtigungen seiner Fehler und einige sonst nicht bekannte Nachrichten.

Dieses sind die Quellen, aus welchen ich die meisten Nachrichten geschöpft habe, bis auf einige Beiträge, welche ich in andern Schriftstellern fand. Da aber die Nachrichten oft abweichen, oft widersprechend sind, so habe ich nur diejenigen für die wahrscheinlichern gehalten, welche entweder auf dem Zeugnisse eines glaubwürdigen Schriftstellers, als des Plutarchs, beruhen, oder von mehreren übereinstimmend erzählet werden. In Ansehung derjenigen Thatsachen, welche nur von einem Schriftsteller erzählet werden, wenn er auch früher lebte, und überhaupt in der Zusammenstellung der Begebenheiten befolgte ich die Regel, daß ich die Fakta, welche innere Wahrscheinlichkeit haben, und mit andern ver-

einbar sind, in eine solche Ordnung stellte, welche der Zusammenhang der Begebenheiten zu erfodern schien.

Ich lege bei Bearbeitung der Platonischen Philosophie seine Schriften als die reinste und zuverlässigste Quelle zum Grunde. Wir können aus ihnen am sichersten erfahren, worüber und wie Plato philosophieret hat. Die übrigen Schriftsteller, welche einige philosophische Gedanken des Plato aufbewahret haben, können so lange keine sichern Führer sein, als wir nicht eine blos aus seinen Schriften geschöpfte Darstellung seiner Philosophie haben, weil wir nur aus dieser ihre Treue und Zuverlässigkeit prüfen können. Die Untauglichkeit der spätern Schriftsteller als Quellen für die Bearbeitung dieser Philosophie ist längst entschieden. Bei ihrem Hang zum Syncretismus und zur Schwärmerei mußten die Behauptungen des Plato gar oft einen andern Sinn bekommen, als in welchem sie vom Plato waren gedacht worden. Aber auch Aristoteles, welcher sonst für die Geschichte der Philosophie so interessante Beiträge enthält, kann bei der Platonischen Philosophie keinen Führer abgeben, weil seine Treue und Zuverlässigkeit in der Darstellung der alten Philosopheme noch bezweifelt wird, oder doch noch nicht entschieden ist. Herr Tiedemann hat zwar diesen Philosophen gegen alle von dieser Seite vorgebrachten Anklagen sehr nachdrücklich vertheidiget, und in Ansehung des Pythagoras seine Unschuld mit unwiderleglichen Gründen dargethan. Hätte es ihm doch gefal-

Digitized by Google

gefallen, auch die Vorwürfe, welche dem Aristoteles in Rücksicht auf die Philosophie seines Lehrers gemacht werden, eben so lehrreich und gründlich zu prüfen. Aristoteles führet meistentheils nur diejenigen Behauptungen an, welche er widerlegen will, einige Stellen ausgenommen, wo er etwas im Allgemeinen über die Platonische Philosophie saget, und diese scheinen nicht allezeit richtig dargestellt zu sein, z. B. Plato behaupte in dem Timäus, das Aehnliche werde durch das Aehnliche erkannt, und die Seele bestehe aus allen Elementen. Aristoteles mag nun diese Lehrsätze aus einem besondern Gesichtspunkte angesehen, oder nicht recht verstanden haben, oder wie man sich das sonst erklären mag, so können doch seine Erklärungen nicht anders als durch eine Vergleichung mit der Platonischen Philosophie, welche daher unabhängig von ihm ausgeführt werden muß, geprüft, oft nicht einmal ohne diese verstanden werden. Cicero hat in seinen Schriften viele Materialien aus der Platonischen Philosophie, und den ersten Versuch eines Systems, welches in Ansehung der Reinheit vielleicht allen andern vorzuziehen ist. Es kommt aber noch darauf an, ob er den Inhalt derselben richtig gefaßt, und aus dem wahren Gesichtspunkte zusammengeordnet hat. Die Abhandlung des Apulejus über die Platonische Philosophie enthält viele Materialien mit vielen Zusätzen aus andern Systemen; Plutarch verwebt die Platonischen Lehrsätze mit seinen eignen Gedanken. Sextus Empiricus enthält größtentheils nur Widerlegungen der Platonischen Philosophie aus dem skeptischen Gesichtspunkte, welche aber doch über den Gesichtspunkt und

Digitized by Google

die Tendenz derselben viel licht verbreiten. Diogenes ist nur Kompilator. Das Beste unter diesen Materialien sind die Eintheilungen aus dem Aristoteles, welche aber doch nicht ohne Prüfung gebraucht werden dürfen. Von dem Stoffe, welchen alle diese Schriftsteller enthalten, kann nur dann ein vollkommener Gebrauch gemacht werden, wenn die Philosophie des Plato aus seinen Schriften vollständig bearbeitet ist, weil sich nur daraus bestimmen läßt, in wie fern ein Gedanke und in welchem Sinne er wirklich Platonisch ist. Wenn diese Prüfung geschehen ist, dann kann man denjenigen Stof aus ihnen nehmen, welcher zu dem Ganzen der Platonischen Philosophie paßt.

Ich wähle daher den Plato selbst zu meinem Führer, und seine Schriften zur Quelle seiner Philosophie. Die Schwierigkeiten, welche sich von dieser Seite meiner Arbeit entgegensetzen, sind groß, aber ich hoffe sie zu überwinden. Die Schreibart des Plato, die dialogische Form, die Art wie über Gegenstände disputieret wird, die Neuheit der Materien, der Mangel an bestimmter philosophischer Sprache, machen es zu keiner leichten Arbeit, immer den richtigen Sinn zu finden, den Zusammenhang unter den Sätzen zu entdecken, und überhaupt den Inhalt seiner eignen Philosophie von allen andern zu unterscheiden. Ueber diese Schwierigkeiten und die Art wie ich sie zu heben suche, habe ich mich in dem zweiten Theile dieser Einleitung ausführlich erkläret. Ich habe noch einige Untersuchungen über die Aechtheit und die Zeitfolge der Platonischen Schriften hinzugesezt, weil sie mir bei meiner Bearbeitung nicht gleich-

Digitized by Google

gleichgültig schienen, und wir über diese Sachen noch keine ausführliche Abhandlung haben. Sie können daher nur als unvollkommene Versuche betrachtet werden. Ich bediene mich der Zweibrücker Ausgabe, werde aber die vortreflichen Verbesserungen und Bemerkungen eines Fischers, Wolfs und Schüz benuzen. Es wäre zu wünschen, daß wir einmal eine vollständig kritisch bearbeitete Ausgabe vom Plato bekämen.

Nach diesen Vorarbeiten wird meine Arbeit nur in der Sammlung der Materialien, und in der Anordnung derselben zu einem System bestehen. Ob ich gleich die Materialien schon beinahe vollständig gesammelt habe, so werde ich doch zu dem Ende noch einmal den Plato studieren, um mich der nur möglichen Vollständigkeit zu nähern. Indem ich bei jedem Begrif die Merkmale untersuche, unter welchen ihn Plato dachte; bei jedem Satze dem Grunde nachforsche, auf welchem er beruhet, und die Verbindung mit andern verfolge, lassen sich die Fäden, an welchen und durch welche alles zusammenhängt, leicht entdecken. Auf diese Art erleichtert das Sammlen das Geschäft der Zusammenstellung. Durch dieses Verfahren und durch beständige Rücksicht auf seinen Gesichtspunkt und obersten Grundsaz hoffe ich die ganze Platonische Philosophie in eine systematische Verbindung zu bringen, welche sich derjenigen, in welcher ihr Urheber sich dieselbe dachte, so weit als möglich ist, nähern soll. In Ansehung der Ordnung, in welcher die einzelnen Theile folgen sollen, will ich nur jezt so viel sagen. Die natürlichste Ordnung scheint mir die zu sein, daß ich mit

Digitized by Google

der Dialektik anfange, darauf die Physiologie folgen lasse, und zulezt mit seiner praktischen Philosophie schließe. An die Spitze werde ich eine Abhandlung über die Begriffe des Plato von dem Vorstellungsvermögen stellen, durch welche ich mich bemühen werde, Aufschluß über das ganze System zu geben. Am Ende seze ich noch vielleicht eine kritische Prüfung dieser ganzen Philosophie hinzu. Alle und jede abweichende Erklärung eines Lehrsazes, die von neuern und ältern Auslegern ist gegeben worden, anzuführen und zu beurtheilen, liegt außer dem Plane meiner Arbeit. Er würde zu viel Zeit kosten, alle diese Schriften durchzulesen, und die Mühe nicht sehr verlohnen. Aber die vorzüglichsten Erklärungsarten hauptsächlich der neuesten Denker sollen nicht vergessen werden.

Es ist vielleicht nicht zwecklos, wenn ich hier ein Verzeichniß von den Schriften über den Plato und seine Philosophie einrücke, damit man mit einem Blick übersehen kann, wie reichhaltig unsere Litteratur in diesem einzelnen Fache ist. Für vollständig kann ich es nicht ausgeben, ob ich gleich einige Zeit daran gesammelt habe. Ergänzungen werden sich in der Folge leicht nachtragen lassen.

I. Ueber Platos Leben.

Außer den ältern die ich schon oben angeführt habe, und den Schriftstellern der Geschichte der Philosophie gehören hieher

a)

Digitized by Google

a) solche welche über das ganze Leben des Plato geschrieben haben.

Guarini vita Platonis, in der Uebersetzung des Plutarchs.

Plutarchi Graecorum Romanorumque illustrium vitae. Basileae, 1535. fol.

Marsilii Ficini vita Platonis vor seiner lateinischen Uebersetzung des Plato 1482 Fol. auch in seinen Werken abgedruckt.

Phil. Melanchthon, oratio de vita Platonis in dem zweiten Bande seiner Reden.

Joh. Mich. Bosch vita Platonis vor seiner Ausgabe der Apologie Sokratis. Strasburg, 1591 8.

Fleury Discours sur Platon an dessen Traité du chois et de la methode des etudes. Brüssel, 1687. 12.

La vie de Platon avec l'exposition des principaux dogmes de sa philosophie par Mr. Dacier. Paris 1699, 12. an seiner französischen Uebersetzung der Werke des Plato.

Remarks on the Life and Writings of Plato, with answers to the principal obiections against him, and a general view of his Dialogues. Edinburg 1760, 8.

Vies d' Epicure de Platon et de Pythagore. Par M** Amsterdam 1752, 12.

b) Ueber einzelne Materien.

Io. Guil. Iani Dissertat. de institutione Platonis. Wittemberg 1706, 4.

Ebendess. Dissert. de peregrinatione Platonis. Wittemberg 1706, 4.

Christoph Ritteri de praeceptoribus Platonis. Greifswald 1701, 4.

Plato, Ueber ihn und seine Philosophie. Altona 1790, 8.

Digitized by Google

II. Ueber Plato als Schriftsteller.

Albini introductio in dialogos Platonis.

An Essay on the Composition and Manner of Writing of the Ancient, particularly Plato. By James Geddes, Glasgow 1748, 8. deutsch in der Sammlung vermischter Schriften zur Beförderung der schönen Wissenschaften und freien Künste. Berlin 1766.

Abt Massieu Vergleichung Homers mit dem Plato in den Memoires de l'Academie des Inscript.

Abt Fraguier, wie Plato die Dichter gebraucht habe. Ebendas.

De mythis Platonis scripsit Ioh. Christ. Hüttner. Lipsiae 1788. 4.

III. Ueber seine Philosophie.

a) Von allgemeinen Inhalt.

Außer den ältern Werken, Fleury und Dacier, deren Schriften schon angeführet worden, gehören hieher die größern Werke über die Geschichte der Philosophie, in denen die Platonische weitläufig abgehandelt worden, als Gale, Stanlei, Brucker, Meiners, und vorzüglich Tiedemanns Geist der speculativen Philosophie.

Alcinous de doctrina Platonis.

The true intectual System of the Universelle. By Rulph Cudworth. London 1743, 4. vorzüglich Mosheims Uebersetzung.

A free and impartial censure of Platonik Philosophy, by Sam. Parker. London 1666, 4.

Petri Calannae Philosophia senior, sacerdotia et Platonica. Panormi 1599, 4.

Ludov. Morainvilliere Examen Philosophiae Platonicae. 1650, 8.

Gud.

Digitized by Google

Rud. Goclenii Idea Philoſophiae Platonicae. Marpurg. 1612, 8.

Ioh. Bapt. Bernardi Seminarium philoſophicum continens Platonicorum definitiones concluſiones. Venetiis 1599, Fol.

Tiedemann, Argumenta dialogorum Platonis. Zweibrücken 1786, 8.

b) Bearbeitungen einzelner Theile der Platoniſchen Philoſophie.

Georgii Acanthii Kehlhaimenſis libri III de antiqua Philoſophia ex Platone. Baſel 1554, 8.

Magni Dan. Omeiſii Ethica Platonica. Altorfi 1696, 8.

Marſ. Ficini Theologia Platonica. Florenz 1482, Fol.

Livii Galantis de Chriſtianae Theologiae cum Platonica comparatione libr. XX. Bononiae 1627, Fol.

Chryſoſtomi Iauelli dispoſitio moralis philoſophiae Platonicae. Venedig 1536, 4.

Ebendeſſelben dispoſitio philoſophiae civilis ad mentem Platonis. Venedig 1536, 4.

Ioh. Sleidani ſumma doctrinae Platonis de republica et de legibus. Strasburg 1548, 8.

Pauli Benii Eugubini Theologia Platonis et Ariſtotelis. Patauii 1624, 4.

Ebendeſſelben Commentarius in Timaeum Platonis, Romae 1594, 4.

Seb. Foxius Morzillus Commentarius in Timaeum, Baſel 1554, Fol.

Matth. Fragiſani, Commentarius in Timaeum. Paris 1560, 4.

Michel Mourges Plan Theologique du Pythagorisme et des autres ſectes ſavantes de la Grece, Toulouſe 1712. 2 B. 8.

Diſci-

Digitized by Google

Disciplina civile di Platone divisa in quatre parti, e riformata da Troilo Lancetta. Venedig 1687, Fol.

Ioa. Zentgrauii Specimen doctrinae iuris naturalis secundum disciplinam Platonicam.

Meiners historia de vero Deo. Lemgouiae 1780.

J. J. Engels Versuch einer Methode die Vernunftlehre aus Platonischen Dialogen zu entwickeln. Berlin 1780, 8.

Plessings Memnonium, 2ter B. Leipzig, 1787. S. 291. metaphysisches System des Plato.

Ebendess. Versuch zur Aufklärung der Philosophie des ältesten Alterthums. Leipzig 1788, 8.

c) Ueber das Verhältniß der Platonischen und Aristotelischen Philosophie.

Georgii Trapezuntii comparatio Aristotelis et Platonis.

Bessarionis in Platonis calumniatorem libr. V. Venedig 1503, Fol.

Bessarionis Tractatus in Platonis Philosophiae laudem. Venedig.

Stephani Theupoli Academicarum contemplationum libr. X. Venedig 1576, 8.

Pauli Benii Theologia Platonis et Aristotelis, Patauii 1624, 4.

Iacob. Carpentarii Commentarius continens Platonis cum Aristotele in vniuersa Philosophia comparationem. Paris 1573, 4.

Bernh. Donatus de Platonicae et Aristotelicae Philosophiae differentia. Graece et Latine. Venedig 1540, 8. Paris 1541, 8.

Vb. Folieta de nonnullis in quibus Plato ab Aristotele defenditur. Rom 1574, 4.

Digitized by Google

Seb. Foxii de Naturae Philosophia sive de Platonis et Aristotelis consensione libr. V. Löwen 1554. Wittemberg 1589, 8. Leiden 1622, 8.

Pag. Gaudentius de Dogmatum Aristotelis cum Philosophia Platonis comparatione. Florenz 1539, 4.

Gemisthii Plethonis libellus de Platonicae atque Aristotelicae Philosophiae differentia. Basel 1574, 4.

Francisci Patricii Discussionum Peripateticarum tomi IV. Basel 1581, Fol.

Renat Rapin comparaisons de grands hommes de l'antiquité. Paris 1684, 8.

Ioh. Bachmanni comparatio Aristotelis cum Platone. Northusae 1629.

d) Ueber einzelne Materien.

Ioh. Baptistae Crispi liber de Platone caute legendo. Rom 1594, Fol.

Esai. Pufendorfii Dissert. de Theologia Platonis Lipsiae 1653.

Henr. Fergii Dissert. de Theologia Platonis. Giessae 1664.

Ioh. Weisii Dissert. de Theologia Platonis. Giessae 1683.

Ioh. Phil. Treuneri Theologia Platonis et Aristotelis comparata. Ienae 1690.

Ioh. Frid. Wucherer Dissertat. II de defectibus Theologiae Platonis. Ienae 1706.

Maximi Tyndaei Plato Christianus. Moguntiae 1624, 4.

Nicolai Securi, Plato beatus sive de bluce Platonis pia contemplatio. Venedig 1666, 12.

Georg Paschius de re litteraria potissimum morali Platonis. Kiel 1706, 8.

Philip. Labbei Synopsis Graecorum Aristotelis et Platonis Interpretum. Paris 1657, 4.

Franc.

Digitized by Google

Franc. Patricii Plato mysticus et exotericus et Aristoteles mysticus et exotericus. Venedig.
Ioh. Bapt. Weiganmeieri Dissertat. de Philosophia Platonis. Tübingen 1623, 4.
(Souverain) Le Platonisme devoilé ou Essay touchant le Verbe Platonicien. Köln 1700, 8.
Scipionis Agnelli disceptationes de ideis Platonis. Venedig 1615, 4.
Sibeth Diss. de ideis Platonicis. Rostochii, 1720.
Brucker historia de ideis. Augsburg 1723, 8.
Brucker Dissertat. de conuenientia numerorum Platonicorum cum ideis Platonis.
Iac. Thomasii Oratio de ideis Platonis.
Balth. Stolberg Dissert. de λογῳ et νῳ Platonis. Wittemberg 1676.
Ioh. Frid. Hilleri Disput. de campo veritatis Platonicae. Wittemberg 1741.
Ioh. Iac. Zimmermann, de Atheismo Platonis.
Ebendes. Vindiciae dissertationis de atheismo Platonis contra Gundlingium. Beide Abhandl. stehen in amoenitatibus literariis.
Nicol. Hier. Gunding de Atheismo Platonis in den Gundlingianis.
Ioh. Nic. Hartschmidt Disp. Plato de immortalitate animae. Strasburg 1698.
Sam. Weikhmann Diss. de platonica animorum immortalitate. Wittembergae 1740.
Christ. Ernst de Windheim examen argumentorum Platonis pro immortalitate animae humanae. Göttingen 1749.
Moses Mendelssohn Phädon 4te Ausg. Berlin 1775, 8.
Lehren und Meinungen der Eudämoniker über Unsterblichkeit. Jena 1791.
Io. Iac. Leibnitz Dissert. Republica Platonis. Leipzig 1676.
Gottl. Hansch, de Enthusiasmo Platonis. Lipsi. 1716, 4.

Meiners

Meiners Betrachtung über die Griechen; das Zeitalter des Plato, über den Timäus dieses Philosophen und dessen Hypothese von der Weltseele.

Ebendess. Ueber die Natur der Seele, eine Platonische Allegorie. Beide Abhandl. in dem 1sten Bande seiner vermischten Schriften.

Henke de philosophia mythica Platonis inprimis. Helmstedt 1776.

Nast Progr. de methodo Platonis philosophiam tradendi dialogica. Stuttgard 1787.

G. E. Schulze de summo secundum Platonem Philosophiae fine Helmstedt 1789.

I. G. A. Oelrichs Commentatio de doctrina Platonis de Deo a Christianis et recentioribus Platonicis varie explicata et corrupta. Marburg 1788, 8.

J. A. Eberhards Abhandlung über den Zweck der Philosophie des Plato.

Ebendess. Ueber die Mythen des Plato, in den neuesten philosophischen Schriften. Halle 1788.

F. V. L. Plessing über den Aristoteles und über die Ideen des Plato zwei Abhandlungen in Cäsars Denkwürdigkeiten 3ten B. Leipzig 1786.

G. E. Schulze Diss. de Ideis Platonis. Wittemberg 1787.

Untersuchungen über den Plato. Zwei Abhandlungen vom Abt Garnier, in Hißmans Magazin, 3tem Bande. Göttingen 1780.

Ueber den göttlichen Verstand aus der Platonischen Philosophie, eine Abhandlung von mir in Herrn Prof. Paulus Memorabilien. Erstes Stück. Leipzig 1791.

Digitized by Google

Ich wünsche nichts mehr, als daß diese Einleitung und die folgende Darstellung der Platonischen Philosophie alles das Gute, welches sich in den angezeigten Schriften findet, vereinigen, und alle Fehler vermeiden möge, welche in vielen derselben so sehr in die Augen fallen. Dieses ist das Ziel, wornach ich unaufhörlich gestrebt habe, und streben werde, so viel es meine Kräfte und gewisse Verhältnisse, die ich allein nicht ändern kann, mir möglich machen. Ich bin daher weit entfernt zu glauben, daß sich nicht hier und da Fehler und Mängel eingeschlichen haben sollten, und wünsche deswegen, daß einsichtsvolle Kenner und Richter, wenn sie diese Arbeit ihrer Durchsicht nicht ganz unwerth finden, durch ihre Kritik beitragen mögen, die Platonische Philosophie auf eine richtigere Weise zu verstehen und zu studieren. Ich erwarte aus der Beurtheilung dieser Einleitung vorzüglich viele Belehrungen, Zurechtweisungen und Winke, welche mir bei der Ausarbeitung der folgenden Theile sehr nüzlich werden können. Der zweite Band, welcher die Logik und Physiologie enthalten wird, kann vielleicht in einem Jahre erscheinen. Jena im März 1792.

Wilhelm Gottlieb Tennemann.

Digitized by Google

Inhalt.

Erſter Theil. Leben des Plato. Seite 80

Zweiter Theil. Betrachtungen über ſeine Schriften in Beziehung auf ſeine Philoſophie. 81

Erſter Abſchnitt. Aechtheit der Platoniſchen Schriften. 87

Zweiter Abſchnitt. Ueber die Zeitfolge der Platoniſchen Schriften. 115

Dritter Abſchnitt. Betrachtungen über ſeine Schriften in ſo fern ſie die Hauptquelle ſeiner Philoſophie ſind. 125

Vierter Abſchnitt. Regeln, welche bei dem Gebrauch ſeiner Schriften beobachtet werden müſſen. 151

Dritter Theil. Allgemeine Betrachtungen über ſeine Philoſophie. 165

Erſter Abſchnitt. Betrachtungen über den Zweck der Platoniſchen Philoſophie. 171

Digitized by Google

Zweiter Abschnitt. Ueber den Begrif, Umfang, Eintheilung und Form seiner Philosophie. Seite 223

Dritter Abschnitt. Von den Quellen der Platonischen Philosophie, oder dem Verhältniß derselben zu den vorhergehenden philosophischen Systemen. 267

Digitized by Google

Erſter Theil.

Digitized by Google

Digitized by Google

Erſter Theil.

Leben des Plato.

Plato ſtammte aus einem alten und edlen Geſchlechte ab. Sein Vater war ein Nachkomme des Kodrus, des berühmten lezten Königes von Attica. Perictione ſeine Mutter leitete ihre Abkunft von dem Dropides, dem Bruder des Solon ab [1]). Wenn man den fabelhaften Berichten vieler alten Schriftſteller Glauben beimeſſen wollte, ſo hätte unſer Philoſoph ſogar dem Apollo, der die Perictione unter der Geſtalt einer Schlange umarmte, ſein Daſein zu verdanken [2]). Der Umſtand, daß Ariſto ſeine Gattin nicht eher berührte, bis ſie von Plato gebohren hatte, und daß ihm dieſes nach dem Bericht anderer im Traume anbefohlen worden war, könnte den Verdacht erregen, daß die ganze Sache vielleicht in den erſten Zeiten des Chriſtenthums aus beſondern

1) Apuleius, Leiden 1623. S. 265. Diogenes III, 1. Olympiodor (an dem Diogenes von Meibom, S. 582.) leitet ſein väterliches Geſchlecht vom Solon, und das mütterliche vom Kodrus gegen das ausdrückliche Zeugniß anderer Schriftſteller ab.

2) Apuleius, S. 265. Diogenes, III, 2. Plutarch. Sympoſ. VIII, 1. Olympiod. S. 583.

Digitized by Google

dern Absichten erdichtet worden sei, wenn sie nicht von alten Schriftstellern, als dem Speusippus, Clearchus, Anapilides erzählet würde. Allein auch diese sind weit entfernt, dieses für ein wirkliches Faktum auszugeben, sondern gestehen ganz aufrichtig, daß es sich auf bloße Sagen gründete, welche in Athen im Umlauf waren. Nach Christi Geburt, da der Wunderglaube mehrere Apostel fand, wurde dieses Wunder von sehr vielen Schriftstellern nur nicht bezweifelt. Der abergläubische Plutarch spricht ganz ernsthaft davon, und versichert, Apollo dürfe sich seines Sohnes nicht schämen [3]). Olympiodor sagt, Plato habe sich selbst für einen Sohn des Apollo ausgegeben, indem er von sich bekenne, daß er mit den Schwänen in dessen Dienst stehe, da sich dieses doch auf den Sokrates beziehet [4]). Wahrscheinlich hat dieses Wunder, wie so viele ähnliche, einem bloßen Spiele der Einbildungskraft seinen Ursprung zu verdanken, wozu vielleicht besondere Umstände, die seine Mutter betreffen, am meisten aber der, daß er an dem nehmlichen Tage gebohren wurde, an dem Apollo die Welt erblickt hatte, die Veranlassung gegeben hatten. Der Geburtstag des Plato war nehmlich der siebende des Monats Thargelion, welcher in der Folge als ein festlicher Tag von den Platonikern gefeiert wurde [5]).

Die Schriftsteller stimmen nicht mit einander überein, wenn sie das Geburtsjahr angeben. Ich will die verschiedenen Angaben anführen, und durch Vergleichung die wahrscheinlichste zu bestimmen suchen. Nach dem Zeugniß des Phavorinus [6]), berichteten einige Schriftsteller, er sei nicht zu Athen, sondern auf der Insel Aegina

3) l. c.
4) l. c. Phaedo 1ster B. der Zweibr. A. S. 193.
5) Diogenes III, 2. Plutarchus Sympos. VIII, 1.
6) Diogenes III, 3.

Digitized by Google

gina gebohren worden, als die Athenienser die Einwohner vertrieben, und neue Kolonisten, unter welchen Platos Vater Ariſto geweſen ſei, dahin geſchickt hätten. Da dieſe Begebenheit in das zweite Jahr des Peloponneſiſchen Krieges fällt, der Ol. 87, 2. ſeinen Anfang nahm, ſo müßte Plato nach dieſer Angabe in dem 4ten Jahr der nehmlichen, oder im erſten der 88ſten Olympiade gebohren ſein. Eben dieſes Jahr giebt auch Apollodorus und Hermippus an. Nach dem Athenäus iſt er Ol. 87, 3. unter dem Archon Apollodorus, nach dem Chronicon des Euſebius Ol. 88, 4. unter dem Archon Stratocles, nach dem Alexandriniſchen Chronicon Ol. 89, 1. unter dem Archon Iſarcleus gebohren. Neanthes läßt ihn 84 Jahr alt werden, daher müßte er, wenn man annimmt, daß er Ol. 108, 1. geſtorben iſt, Ol. 87, 2. gebohren ſein. Eydoxus giebt auch noch den Archon Aminias an, welcher nach dem Diodor in das zweite Jahr der 87ſten Olympiade fällt. Von dem Hermippus haben wir die Angabe nicht ausdrücklich, da er aber den Plato im 82ſten Jahre ſeines Alters, in dem erſten Jahre der hundert und achten Olympiade ſterben läßt, ſo folgt ſie doch von ſelbſt daraus.

Damit wir aus dieſen widerſprechenden Zeitangaben die zuverläßigere heraus finden können, müſſen wir von andern Thatſachen ausgehen, welche mit mehr Einſtimmigkeit erzählet werden. Hieher gehöret nun ſein Todesjahr. Dionyſius von Halicarnaß, Plutarchus, Diogenes, Athenäus geben alle das erſte Jahr der hundert und achten Olympiade an. Dieſe Zeitrechnung bekommt durch das Anſehen des Hermotimus, welcher das Leben berühmter Philoſophen beſchrieben, und des Apollodorus, eines berühmten Chronologen, noch mehr Gewicht. Man kann zu dieſen immer noch den Neanthes, der Lebensbeſchreibungen berühmter Männer mit vielem Fleiße verfertiget hatte, zählen, weil Diogenes gewiß nicht vergeſſen haben würde zu ſagen, daß er von andern

Schriftstellern in Ansehung des Sterbejahres abgegangen sei. Eusebius verdienet gegen die einstimmige Zeitrechnung so alter und zum Theil angesehener Schriftsteller kein Gehör, wenn er das 4te Jahr der nehmlichen Olympiade annimmt. Wenn nun in Ansehung seiner Lebensdauer eine so große Einhelligkeit herrschte, so wären wir im Stande, das Geburtsjahr des Plato mit der größten Zuverlässigkeit zu bestimmen. Allein hier giebt es wiederum drei verschiedene Meinungen. Neanthes giebt dem Plato ein Alter von 84 Jahren [7]); Hermotimus, Cicero, Seneca, Lucian, Censorinus 81 Jahre [8]); und endlich Valerius Maximus, und Athenäus 82 Jahre [9]). Die lezte Angabe kann sich zwar gegen das Gewicht der andern Schriftsteller nicht behaupten, aber sie beruhet doch vielleicht mit der zweiten auf einem gemeinschaftlichen Grunde. Denn weil Plato gerade an seinem Geburtstage gestorben sein soll, so konnte sein Tod sowohl in das abgelaufene als in das folgende Jahr gesezt werden, und man hatte gleiches Recht zu sagen, er starb in seinem 81sten oder 82sten Jahre. Es bleiben also nur noch die zwei Angaben von 81 und 84 Jahren übrig.

Nach dem Zeugniß des Plutarchus und Dionysius von Halicarnaß, war Isocrates in dem zweiten Jahre der 86sten Olympiade gebohren, sieben Jahr früher als Plato, fünf Jahr vor dem Peloponnesischen Kriege [10]). Diogenes von Laerz sezt, die Zwischenzeit zwischen dem Isocrates und Plato nur auf 6 Jahr, wahrscheinlich nach der Zeitrechnung des Neanthes [11]). Sollte dieses seine Richtigkeit haben, so würde Plato in dem zweiten Jahre

7) Diogenes, III, 3.
8) Diogen. III, 2. Cic. de Senect. c. 5. Seneca Epist. 58. Lucianus de longaeuis, Censorin. de die natali c. 15.
9) Valer. Maxim. VIII, 7. Athenaeus V, 16.
10) Plutarch. vita Isocratis, Dionysius iudicio de Isocrate.
11) Diogenes, III, 3.

Digitized by Google

Jahre des Peloponnesischen Krieges oder in dem vierten Jahre der 87 Ol. gebohren sein. Wenn man von diesem Jahr rückwärts bis zu dem zweiten Jahr der 86sten Ol. rechnet, so kommen nur 6 Jahr, und vom Anfange des Peloponnesischen Krieges nur 4 Jahr heraus, man müßte denn die beiden äußersten Gränzen mitzählen. Hierin liegt auch die einzige Bedenklichkeit, die noch nicht gehoben ist. Diese Rechnung führet uns wieder auf das 4te Jahr der 87sten oder das erste der 88sten Ol. als das Geburtsjahr zurück, welches ich daher nach der größten Wahrscheinlichkeit für das zuverlässigere halte; denn wir kamen immer auf diesen Punkt zurück, ob wir gleich von verschiedenen Wegen ausgingen. Jezt wollen wir zu den vorigen Entscheidungsgründen noch einen neuen hinzuthun. Plato hat acht Jahre als Zögling mit dem Sokrates gelebet, nehmlich von seinem zwanzigsten bis an sein acht und zwanzigstes Jahr [12]). Brucker findet hier eine sonderbare Schwierigkeit. Plato, sagt er, kann in dem ersten Jahre der 95sten Ol., in welchem Sokrates den Giftbecher ausleerte, nicht acht und zwanzig Jahr, sondern er muß zum wenigsten dreißig Jahr alt gewesen sein, denn er war damals Senator, zu welcher Würde keiner vor dem dreißigsten Jahre gelangen konnte [13]). Ich kann nicht sagen, aus welcher Quelle Brucker erfahren hat, daß Plato ein Senator gewesen sei, denn ich habe nicht das geringste davon auffinden können. — Wenn man also von dem Sterbejahr des Sokrates 28 Jahre zurückzählet, so wird das 1ste Jahr der sieben und achtzigsten oder das erste Jahr der acht und achtzigsten Olympiade als das Geburtsjahr des Plato bestimmet. Diese Zeitrechnung wollen wir

 einst-

12) Diogen. III, 5, 6. Suidas Platone. απογνους δε τουτων εφιλοσοφησε παρα Σωκρατει επι ετη κ. Die richtigere Lesart ist wahrscheinlich επι ετει κ.

13) Histor. Critica Philosoph. I. 1 p.

einstweilen annehmen, bis die Gelehrten aus bessern Gründen eine andere gefunden haben werden.

Von seinem Vater und Mutter sind übrigens nur sehr wenige Umstände bekannt. Sein Vater starb sehr früh, ehe Plato seine philosophische Laufbahn betreten hatte, also wahrscheinlich vor seinem 28sten Jahre [14]). Seine Mutter aber lebte noch, als er schon an dem Hofe des zweiten Dionysius gewesen war [15]). Seine Geschwister waren, Adimantus, Glauco, Potone; Plutarchus sezt noch einen, den Antipho, als den jüngsten Bruder hinzu [16]). Es war aber nur ein Halbbruder, von mütterlicher Seite, weil Perictione nach dem Tode des Aristo den Pyrilampas geheurathet haben muß, wie man aus der unten angeführten Stelle schließen kann [17]). Doch wir kehren nun zum Plato selbst zurück.

Die Natur hatte ihn mit mancherlei Vorzügen und Vollkommenheiten ausgerüstet, welche ihn in Stand setzten, einen großen Mann zu spielen. Sein Körperbau war zwar stark und dauerhaft, aber vielleicht eben nicht regelmäßig. Nicht alle Theile hatten ihr proportionirliches Verhältniß zum Ganzen, denn nach dem Bericht einiger Schriftsteller war entweder die Brust, oder die Schultern, oder die Stirn zu breit, und er bekam daher seinen Nahmen, da er zuerst nach seinem Großvater Aristocles war genennet worden [18]). Plutarch erzählet auch, daß er buckelicht gewesen sei, welches aber vielleicht kein Naturfehler, sondern erst später eine Folge von seinem zu emsigen Studieren war [19])

Wenn

14) Plutarch. περὶ φιλοσοφίας 2ten B. Frankf. 1620. S. 496.
15) Epist. XIII. 2ten B. S. 174.
16) Diogenes III, 4. Apuleius S. 366. Plutarch. περὶ φιλαδελφίας, S. 484.
17) Parmenides, 10ten B. S. 73.
18) Diogen. III, 4. Seneca Epist. 58. Apuleius, S. 365.
19) Plutarch. de audiend. Poet. S. 26. 53.

Digitized by Google

Wenn aber auch sein Körperbau nicht ganz vollkommen war, so muß er ihn doch nicht entstellt haben, sondern vielmehr so beschaffen gewesen sein, daß man von dem Aeußerlichen, sonderlich seiner Gesichtsbildung, auf einen vortreflichen Geist schließen konnte. So urtheilte zum wenigsten Socrates, der mit einem ausserordentlichen Schiefblicke die innern verborgenen Anlagen zu sehen gewohnt war, und darin täuschte er sich zum wenigsten bei den Plato nicht [20]). Eine starke Empfänglichkeit und Reizbarkeit, eine feurige Einbildungskraft, Witz und Scharfsinn, ein hoher Grad von Verstand und Vernunft waren die Geschenke, welche er von der Natur erhalten hatte; und es fehlte weder an Erziehung, noch glücklichen Umständen, noch an eigener Thätigkeit, um diese Talente zu bilden, in Wirksamkeit zu setzen, und ihnen eine bestimmte Richtung zu geben.

Sein Vater wendete alles an, was nach den damaligen Zeitumständen möglich war um seinem Sohn eine gute Erziehung geben zu lassen. Zuerst lernte er Grammatik, das ist, Lesen und Schreiben von dem Dionysius. In der Gymnastik war Aristo sein Lehrmeister. Er brachte es in diesen körperlichen Geschicklichkeiten so weit, daß er in den Isthmischen und Pythischen Spielen den öffentlichen Kampfplatz betreten konnte [21]). Er lernte die Mahlerkunst und die Musik, in welcher ihm Draco, ein Schüler des berühmten Damon, und Metellus aus Agrigent Unterricht gaben [22]). Seine Lieblingsbeschäftigung war aber in seinen jüngern Jahren die Dichtkunst, weil sie seinem emporstrebenden Geiste mehr Nahrung gewährte, und sowohl an sich als auch durch die Aussicht auf Ehre und Ruhm, wornach er so sehr strebte, ein

20) Apuleius. S. 366. Quem vbi adspexit ille, ingeniumque intimum de exteriore conspicatus est facie.
21) Diog. III, 4. Olympiodor. Apuleius. S. 366.
22) Diogen. III, 5. Apulei. S. 366. Plutarch. de Musica.

Digitized by Google

mannichfaltigeres Vergnügen versprach. Nachdem er die Anweisung der berühmtesten Lehrer derselben in allen ihren Arten benuzt hatte, fing er an in dem Heldengedicht Versuche zu machen. Als er aber fand, daß sie nicht gar zu glücklich gerathen waren, und einen zu großen Abstand zwischen seinem Gedicht und den Meisterstücken des Homers bemerkte, vertilgte er dasselbe sogleich mit Feuer. Sein Ehrgeitz, der seine Hauptleidenschaft war, erlaubte ihm nicht, Einen über sich zu haben, und sein Selbstgefühl lehrte ihn, daß es unmöglich sei, den Homer zu übertreffen [23]). Seine Arbeiten in der lyrischen Poesie gelangen ihm nicht besser, zum wenigsten konnten sie ihm selbst nicht Befriedigung geben. Zulezt versuchte er sein Glück in der dramatischen Poesie, er arbeitete vier Stücke (oder eine Tetralogie) aus, um mit andern Dichtern um den Preiß zu ringen. Allein ein Zufall bestimmte ihn, diese Laufbahn auf immer zu verlassen, wozu er wahrscheinlich nicht bestimmt war. Kurz vor dem Bacchusfeste, an welchem sein erstes Stück auf das Theater gebracht werden sollte, wurde er mit dem Sokrates bekannt, der in ihm Talente von einem größern Wirkungskreise entdeckte, und seinem Ehrtriebe eine ganz andere Richtung gab, wie wir weiter unten erzählen werden [24]). Wenn er aber gleich dichterische Arbeiten aufgegeben hatte, so blieb doch die Lektüre der Dichter, vorzüglich des Homers, Aristophanes und Sophrons, eine seiner Lieblingsbeschäftigungen [25]), und er lernte daraus zum Theil die dramatische Oekonomie der Dialogen.

Es war damals gewöhnlich, daß Jünglinge, welche sich zur feinen Welt rechneten, und sich, es sei auf welche

23) Aelianus, II, 30.
24) Aelian. II, 3. Diogen. III, 5. Olympiod. S. 385. Apuleius, S. 366.
25) Olympiodorus, S. 384.

Digitized by Google

welche Art, herporthun wollten, einen philoſophiſchen Curſus machten. Plato hörte alſo die Philoſophie bei dem Kratylus, einem Anhänger der Heraclitiſchen Philoſophie [26]). Wenn Diogenes Olympiodor und noch andere Schriftſteller meinen, daß er erſt nach dem Tode des Sokrates ein Schüler vom Kratylus geworden ſei, ſo verdienen Ariſtoteles und Apulejus mehr Glauben; jener, weil er ein Zeitgenoſſe war, dieſer, weil er dieſe Nachricht aus dem Speuſipp haben konnte [27]). Es giebt noch andere Gründe, welche die Nachricht des Diogenes, der auch ſeine Quellen nicht angegeben hat, um alle Wahrſcheinlichkeit bringen. Denn erſtlich iſt es nicht glaublich, daß Plato bis in ſein zwanzigſtes Jahr gar nicht Philoſophie ſtudieret haben ſollte, da es allgemeine Sitte edeler Jünglinge war; da in Athen Philoſophen von aller Art in großer Menge ihre Profeſſion trieben; und da Ariſto, wie aus allem erhellet, keine Summen ſcheuete, die er auf die Erziehung des Plato anwenden konnte. Zweitens, wenn Plato den Kratylus nicht eher als nach Sokrates Tode hörte, ſo hätte es doch wohl, ſelbſt nach Diogenes Meinung, unmittelbar darauf geſchehen müſſen. Allein gleich darauf erzählet er aus dem Hermodorus, daß ſich Plato in ſeinem acht und zwanzigſten Jahre zu dem Euclides nach Megara begeben habe. Wie konnte er aber ſich noch zu Athen aufhalten, wenn er mit den andern Sokratikern deswegen Athen verließ, weil ſie glaubten, daß ſie von dem Athenienſiſchen Volk ein ähnliches Schickſal, als Sokrates, zu befürchten hätten?

26) Ariſtoteles Metaphyſic. 1, 6. εκ νεω τε γαρ συγγινομενος πρωτον Κρατυλῳ και ταις Ηρακλειτειοις δοξαις. Apuleius S. 366. et antea quidem Heracliti ſecta fuerat imbutus.

27) Diog. III, 6. Olympiod. S. 385. Der Ungenannte in der Bibliothek der alten Litteratur.

Digitized by Google

Diogenes sagt noch, daß er nebst dem Kratylus auch den Hermogenes einen Eleatischen Philosophen gehöret habe, und zwar ebenfalls nach dem Sokrates. Da dieses Hermogenes kein alter Schriftsteller, auch nur mit einem Worte gedenket, so bin ich geneigt zu glauben, es sei der nehmliche, der in dem Kratylus als unterredende Person vorkommt, der Sohn des Hipponicus, ein Athenienser. Weil Kratylus ein Lehrer des Plato war, so trug dieses Diogenes, oder war sonst ihm zu dieser Meinung verleitete, auch auf die andere Person über, und da Kratylus für einen Haraclitischen Philosophen gilt, so würde Hermogenes mit gleicher Unbedachtsamkeit zu einem Eleatiker gemacht.

Es ist aber sehr wahrscheinlich, daß Plato sich schon in seiner Jugend mit mehreren Arten von Philosophien, die damals ihre Anhänger fanden, bekannt gemacht habe. Denn an Gelegenheit konnte es in Athen, welches der eigentliche Sammelplatz aller sogenannten Philosophen, Sophisten und Rhetoren war, nicht fehlen. Soviel ist zum wenigsten gewiß, daß Plato eine unbeschreibliche Wißbegierde besaß, und keine Arbeit und Mühe scheuete, wenn er Kenntnisse einsammlen konnte [28]). Apulejus sezt noch hinzu, er sei sehr schamhaftig gewesen, welches auch Heraclides bestätiget [29]). Schon in seiner Jugend soll er so ernsthaft und gesezt gewesen sein, daß er nie unmäßig war, oder, wie einige sagten, nie in seinem Leben lachte [30]). Es verlohnet kaum die Mühe, das Uebertriebene in solchen lächerlichen Erdichtungen zu rügen.

Aber

28) Apulei. S. 366. Nam Speusippus domesticis instructus documentis et pueri eius acre in percipiendo ingenium et admirandae verecundiae indolem laudat: et pubescentis primitias labore atque amore studendi imbutas refert.

29) Diogen. III, 26.

30) Diogen. III, 26. Olympiodor. S.

Digitized by Google

Aber bedeutender ist das, was einige gegen die Versicherung des Speusippus und Heraclides behaupten, daß er in seiner Jugend in der Liebe ausgeschweift, auch sogar schöne Knaben nicht verschmähet habe. [31])

Dieser Punkt, welcher den Freunden und den Gegnern des Plato von jeher eine schöne Gelegenheit gegeben hat, ihre Geschicklichkeit in Beschuldigungen und Vertheidigungen zu zeigen, läßt sich in unsern Zeiten nicht mit erforderlicher Strenge ausmachen, und man ist dabei immer in Gefahr den Menschen mit dem Philosophen zu verwechseln, einen Mann ohne sein Verschulden entweder zum Heiligen oder zum Sünder zu machen. Die Gründe von den Gegnern zu prüfen ist alles, was wir dabei thun können. Man schließt die ausschweifende Liebe des Plato hauptsächlich aus drei Gründen. Erstens, daß er den Umgang mit schönen Jünglingen suchte. Dies that auch Sokrates, und ist an sich kein Verbrechen. Zweitens, es sind noch einige kleine Liebesgedichte auf Mädchen und Knaben vorhanden, welche ganz etwas anders als unschuldige Liebe und zärtliche Freundschaft athmen [32]). Allein es ist nicht ausgemacht, ob diese Spiele einer jugendlichen Phantasie von dem Plato herrühren. Die meisten von ihnen werden in der griechischen Anthologie andern Verfassern beigelegt. Sollte wohl Plato diese Verse nicht mit seinen andern Gedichten verbrannt haben? Apulejus sagt zwar ausdrücklich, daß er diese allein verschont habe; allein er scheint keinen andern historischen Grund als ihre Existenz gehabt zu haben, welcher aber noch sehr schwankend ist [33]). Sollten sie auch endlich wirklich ihn

zum

31) Diogenes, III, 34. Athenaeus, l XI.

32) Diogen. III, 35. Athenaeus, l. XIII. Apuleius, Apol. S. 250.

33) Apuleius Apolog. S. 249 Gellius, l. XIX. c II. sagt, einige hielten den Plato für den V. von einem dieser Gedicht

zum Verfasser haben, so müssen sie als Spiele einer jugendlichen feurigen Einbildungskraft, welcher man vieles zu Gute hält, und nach den Begriffen der Griechen vom Wohlstande und Schicklichkeit beurtheilet werden. In dem reifern Alter würde freilich Plato sich solche Gedichte nicht erlaubet haben. Drittens, Antisthenes verfertigte, um dem Plato wehe zu thun, einen Dialog, Satho, der sowohl eine Anspielung auf den Nahmen Plato, als auch eine Satyre wegen seiner Ausschweifungen in der Liebe enthielt [34]). Ob dieß aber Plato verdient hatte, ist eben noch nicht klar. Denn wenn er ausschweifte, so that er es doch wahrscheinlich nicht in seinem reifern Alter.

Es wäre wohl möglich und dem Charakter des Antisthenes ziemlich gemäß, daß er das Andenken jugendlicher Fehler wieder erneuert hätte, um seinen Stolz und seine Neigung zu Spöttereien zu befriedigen. Es ist meine Meinung gar nicht den Plato von aller Schuld freizusprechen; aber die angegebenen Gründe sind nicht zureichend, um seinem Leben einen Schandflecken anzuhängen; und nach seinen Neigungen und Bestrebungen zu urtheilen, konnte er, wie mir dünkt, kein Wollüstling sein.

Es scheint ein besonderes Phänomen in dem Leben des Plato zu sein, daß er bei seinem Streben nach Ehre und Ruhm, mit seinen Talenten unter sehr günstigen Umständen, nicht denjenigen Weg betrat, welcher in Republiken der gewöhnlichste ist, durch Thaten und Verdienste um das Vaterland sich einen glänzenden Nahmen zu erwerben. An Neigung fehlte es ihm so wenig als andern jungen Männern; er wünschte, so bald es in seiner Gewalt stunde, an den öffentlichen Angelegenheiten

dichte, welches er zu der Zeit verfertiget habe, als er Tragödien schrieb, also ehe er den Sokrates hörte.

34) Diog. III, 35. Athenaeus, l. II, et III.

Digitized by Google

ten thätigen Antheil zu nehmen, es sei nun, daß ihn eine blose Ehrbegierde, oder der Wunsch sich gemeinnützig zu machen, und das Bewußtsein der Pflichten gegen das gemeine Wesen dazu bestimmte [35]). Kritias, einer von den Dreißigern, war ein naher Anverwandter, nehmlich sein Onkel von mütterlicher Seite, und andere Bekannte munterten ihn sogar dazu auf, und stellten ihm die Sache von der reizendsten Seite vor [36]). Die erfoderlichen Eigenschaften und Geschicklichkeiten kann man ihm nicht absprechen; Cicero zum wenigsten glaubt, daß er schon als Volksredner eine glänzende Rolle hätte spielen können [37]). Allein ungeachtet aller dieser glücklichen Verhältnisse, ungeachtet aller Antriebe von Aussen und von Innen, hielt er sich in einer gänzlichen Entfernung von allen öffentlichen Beschäftigungen und Bedienungen; trat er nicht ein einzigesmal in der Volksversammlung auf um einen Rath zu ertheilen, oder Vorschläge zu thun [38]). Ueber die Ursachen dieser merkwürdigen Erscheinung haben wir Platos eigenes Geständniß. Er war zu bedachtsam, überlegte alles mit kaltem Blute, und ließ sich zu keinem raschen Entschlusse verleiten. Daher wollte er erstlich beobachten, nach welchen Maximen

35) Epist. VII. B. 11. S. 93. νεος εγω ποτε ων πολλοις δη ταυτον επαθον· ωηθην, ει θαττον εμαυτου γενοιμην κυριος, επι τα κοινα της πολεως ευθυς ιεναι. Epistol. V. S. 89. Epistol. IX. S. 165.

36) Epist. VII. S. 94. τουτων δη τινες οικειοι τε οντες και γνωριμοι ετυγχανον εμοι· και δη και παρακαλων ευθυς ως επι προσηκοντα πραγματα με.

37) Cic. Officior. 1, 1.

38) Epist. V. S. 88. Man weiß nicht einmal, ob er nur ein einzigesmal Kriegesdienste gethan habe. Die Nachricht des Diogenes III, 8. aus dem Aristoxenus und des Aelians VII, 14. daß er bei Tarogra, Delus und Korinth mit gefochten habe, kann nicht wahr sein, denn Plato war zu der Zeit nur noch ein Kind.

Digitized by Google

men diejenigen Männer, welche das Staatsruder in Händen hatten, handeln würden; und er fand bald genug Ursache sich zu überzeugen, daß sie mit seinen Grundsätzen im geringsten nicht harmoniren könnten. Vermuthlich war durch den Umgang mit dem Sokrates sein moralisches Gefühl so weit entwickelt und gebildet worden, daß die grausamen Handlungen, die Gewaltthätigkeiten und despotischen Grundsätze der Dreißiger seine Seele mit Abscheu erfülleten, und die erste Abneigung, gegen das Geschäftsleben erzeugten. Denn nach ihren Maximen wollte er nicht handeln, und seine konnte er nicht befolgen, ohne sich in die augenscheinlichste Lebensgefahr zu stürzen, und er sahe keinen Nutzen für das gemeine Beste daraus entspringen [39]). Als darauf die Gewalt der Dreißiger zernichtet worden war, und eine neue Umformung des Staatssystems erfolgte, wachte zwar seine Neigung wieder etwas auf. Allein sehr viele neue Auftritte, vorzüglich die ungerechte Hinrichtung des Sokrates, gaben seinem ersten Entschlusse, mit der Staatsverwaltung nichts zu thun zu haben, Festigkeit und Dauer; sie gaben seinem Geiste die besondere Richtung auf Beobachtung der Grundfehler und Hauptgebrechen, nicht allein des attischen, sondern auch anderer Staaten, und reizten ihn zum Nachdenken über die Ursachen dieser Uebel und die Mittel sie aus dem Grunde zu heben [40]).

Vielleicht wirkte noch eine andere Ursache mit. So stark auch seine Neigung einen politischen Wirkungskreis sich zu verschaffen sein mochte, so war sie doch nicht die einzige, welche seine ganze Seele erfüllte. Aus dem Eifer, mit welchem er sich bestrebt hat, seinen Geist zu bilden und Kenntnisse einzusammlen, kann man, wie mir dünkt,

39) Epist. V. S. 89. ὅτι πάντων ἂν ἥδιστα, καθάπερ πατρί, συνεβούλευον αὐτῷ, εἰ μὴ μάτην μὲν κινδυνεύσειν ᾤετο, πλέον δὲν οὐδὲν ποιήσειν.

40) Epistol. VII. S. 93. 96.

Digitized by Google

dünkt, sicher schliessen, daß er das Vergnügen, welches Geistesbeschäftigung gewähret, in hohem Maaße genossen hatte. Hieraus mußte ein eigenes Interesse für gewisse Gegenstände, und eine besondere Richtung seiner Thätigkeit entstehen, wenn er sich auch anfänglich blos zum Staatsmann zu bilden vorgesezt hatte. Es fehlte also nicht an andern Gegenständen und Reizen zur Thätigkeit, und an Quellen der Befriedigung, als seine erste Absicht ihm fehlschlug, und das Mittel, welches jene bewirken sollte, nahm alsdann die Stelle des Zweckes ein.

Diese Ursachen scheinen mir zureichend zu sein, um das Phänomen zu erklären. Brucker glaubt, er habe deswegen an der Staatsverwaltung keinen Antheil genommen, weil er mit den Gesetzen des Drako und Solon nicht zufrieden war [41]; allein er hat, wie mir scheint, die Folge und Wirkung mit der Ursache verwechselt. Von den Gesetzen des Draco kann überhaupt die Rede nicht sein, denn sie waren durch den Solon aufgehoben. Nicht die Beschaffenheit der Gesetze, auch nicht die Staatsverfassung konnte sein Streben nach politischer Thätigkeit hemmen, denn sonst hätte er nicht einmal daran denken können; die Menschen, ihre Maximen und Handlungen waren es, worauf er für das erste seine Aufmerksamkeit richtete, und welche ihm Unzufriedenheit und Unwillen einflößten. Jetzt wünschte er sogar, daß die Athenienser ihren Vorfahren an Sitten und Denkungsart ähnlich sein, und die Gesetze des Solons ihren völligen Einfluß noch haben möchten. Nur in der Folge, als die verfehlte Absicht und die Beobachtung der Menschen nach ihren sittlichen und politischen Verhältnissen sein Nachdenken auf diese Gegenstände gerichtet hatte, glaubte er den Grund der so mannichfaltigen Uebel

41) Historia Crit. Philos. T. I. S. 648.

Uebel in der Staatsverfassung, in der Gesetzgebung und Erziehung zu finden [42]).

Dieser Umstand war übrigens von großem Einfluß auf die Bildung und Richtung seines Geistes, auf seine Philosophie, auf seine Reisen und manche andere Begebenheiten. Wäre Plato in Erreichung seiner Absichten glücklich gewesen, oder vielmehr wären nicht so entgegengesetzte Maximen und Triebfedern ihm in den Weg getreten, so wüßten wir vielleicht von einem Philosophen Plato nichts; so würden vielleicht seine geistreichen Schriften nicht in das Publikum gekommen sein. Sein Beobachtungsgeist wurde vorzüglich auf die Menschen in ihren gesellschaftlichen Verbindungen, auf ihre Handlungen, auf ihre Triebfedern und Maximen geleitet. Seine Beurtheilungskraft bekam daher Gelegenheit, das was gewöhnlich geschiehet, und das, was geschehen soll, zu unterscheiden. Wir dürfen aber hier nicht vergessen, daß die Bildung, welche sein Geist durch Sokrates Umgang, Unterricht und Leitung erhielt, an allen diesen Folgen den größten Antheil hatte, und daß jener Umstand nur als Anlaß und mitwirkende Ursache betrachtet werden muß. Doch es ist nun Zeit, daß wir den Faden, wo wir ihn oben abgerissen haben, wieder anknüpfen.

Plato hatte schon den Kreis von Kenntnissen, welche junge Leute damals gewöhnlich lernten, durchlaufen, philosophische Vorlesungen bei dem Kratylus und wahrscheinlich bei noch mehreren gehöret, vielleicht auch Werke von ältern Philosophen, als Xenophanes und Parmenides gelesen; er hatte bereits, wie wir gesehen haben, in verschiedenen Arten der Dichtkunst Versuche gemacht, und wollte eben vier dramatische Stücke auf das Theater bringen, als er mit dem Sokrates, diesem liebenswürdigen

42) Epistol. VII. S. 94, 96.

Digitized by Google

würdigen Weisen bekannt wurde, und dadurch die Ausbildung seines Geistes beschleunigte. Nach den Zeugnissen der meisten Schriftsteller führte Ariston selbst seinen zwanzigjährigen Sohn zum Sokrates, indem er glaubte, daß der Umgang mit diesem Manne sehr nützlich für denselben sein werde [40]). Diese Begebenheit ist mit einigen wunderbaren Umständen, vielleicht bloßen Zusätzen, verflochten, die aber doch einigen Grund haben konnten. Die Nacht zuvor hatte Sokrates folgenden Traum gehabt: Ein junger Schwan flog von dem Altar, welcher in der Akademie dem Amor geweihet war, weg, sezte sich auf den Schoos des Sokrates, und erhob sich endlich mit einem alles bezaubernden Gesang in die Lüfte. Als Sokrates den Morgen darauf seinen Schülern diesen Traum erzählte, kam eben Ariston mit seinem Sohn gegangen. Der Anblick eines Jünglinges, dessen Aeusseres so viel Vortreffliches versprach, entzückte den Sokrates; er wandte sich zu seinen Schülern und sagte: der dort ist der Schwan aus der Akademie. Die angeführten Schriftsteller erzählen dieses nur als Sage, welcher es an den gehörigen historischen Gründen fehlte. Unterdessen wer die lebhafte Einbildungskraft des Sokrates, und seine Ueberzeugung von dem Bedeutungsvollen der Träume bedenkt, der kann es gar wohl annehmen, daß so etwas habe geschehen können.

Von den acht Jahren, welche Plato in dem Umgange mit dem Sokrates verlebte, wissen wir wenig mehr als Nichts, so interessant auch der Detail aller kleinen Umstän-

40) Apuleius, S. 366. Diog. III, 5. Olympiodor. S. 385. Aelian erzählet den Anfang der Bekanntschaft beider Männer auf eine andere Art, deren Wahrheit er aber selbst nicht verbürgen will. Plato war aus Armuth genöthiget das Soldatenleben zu ergreifen; als er aber im Begriff war, seine Rüstung sich einzukaufen, führte ein Zufall den Sokrates zu ihm, der durch seine erste Unterredung ihn zu einem andern Entschluß brachte.

Umstände und Begebenheiten für uns sein müßte, weiler uns zwei große Männer des Alterthums vielleicht von ganz neuen Seiten zeigen würde. Wie viel merkwürdiges würden wir insbesondere über den Gang der Entwickelung und Ausbildung des Geistes des Plato erfahren, wenn die Geschichte dieser Periode seines Lebens etwas anders, als die dürftigste Sammlung einiger Bruchstücke sein könnte.

Sokrates mußte sich sehr freuen, daß eine kleine Bekanntschaft schon das Urtheil bestätigte, welches er bei dem ersten Anblick aus seiner Physiognomie gezogen hatte, und seine Erwartung befriedigte. Er entdeckte an ihm alle die schönen Eigenschaften, deren Aeußerung das Interesse seiner Schriften ausmachet: eine lebhafte für alles Schöne empfängliche Einbildungskraft, Witz, Scharfsinn; er bemerkte aber auch, daß das Triebwerk, welches alle seine Seelenkräfte in Thätigkeit gesetzt hatte, nichts als Ehrbegierde war. Sokrates hatte daher nicht nöthig, durch gewisse Reize diese Vermögen aufzuregen, sondern er gab ihnen nur eine bestimmte Richtung; vermöge des Ehrtriebes, welchen er, als ein guter Erzieher, sehr zweckmäßig zu benutzen wußte. Er veredelte diesen Trieb, indem er ihn von den Gegenständen abzog, an welchen er äußern Glanz suchet, und auf diejenigen hinleitete, welche uns in unserm eignen Bewußtsein erheben [43]). Eine Folge davon war, daß er alle seine dramatischen Gedichte verbrannte, und der Dichtkunst auf immer entsagte. So leicht übrigens das Geschäft der Erziehung von Seiten des Geistes sein mußte, weil Plato sehr folgsam war, und, wie mir scheint, außer seinen guten Anlagen schon viel Empfänglichkeit für das Sittliche

43) Apulejus. S. 366. Iamque carminum confidentia elatus, certatorem se profiteri cupiebat, nisi Socrates humiliatem cupidinis ex eius mentibus expulisset, et verae laudis gloriam in eius animum inserere curasset.

Digitized by Google

liche besaß, so schwer wurde es dem Sokrates, seine Wißbegierde, seinen Forschungsgeist zu befriedigen. In allen seinen Unterhaltungen warf er Fragen auf, erhob Zweifel, foderte immer von neuen Gründe, ohne sich durch die gegebenen befriedigen zu lassen, und machte seinem Lehrer damit nicht wenig zu schaffen [44]). Diese Lebhaftigkeit und Thätigkeit des Geistes konnte dem Sokrates nach seiner Denkungsart nicht mißfallen, eben so wenig, als daß Plato schon bei seinem Lebzeiten Dialogen schrieb, in denen er selbst die Hauptperson vorstellte, und auf eine Art disputirte, welche nicht ganz die seinige war. Es giebt zwar viele Schriftsteller, welche glauben entdeckt zu haben, daß Sokrates keinesweges damit zufrieden gewesen sei, daß er ihm so viele Sachen andichtete, an welche er nie gedacht hatte. Allein sie können keinen einzigen befriedigenden Grund oder vollgültiges Zeugniß für ihre Behauptung aufbringen. Das einzige, worauf sie sich berufen, kann nichts für sie beweisen, weil es zweideutig ist. Als Plato seinen Lysis in Gegenwart des Sokrates vorlas, soll er, wie man sagt, ausgerufen haben: O Hercules! Hercules, wie viel dichtet mir der Jüngling an [45]). Einmal ist es nicht ausgemacht, daß Sokrates dieses Urtheil, mit diesen Worten und auf diese Art ausgesprochen hat, es ist vielmehr wahrscheinlich, daß diese Sage auf verschiedene Weise erzählet worden ist [46]). Gesezt aber auch, das Faktum habe seine Richtigkeit, so kann man doch auf keine Weise

44) Der Ungenannte Verfasser seines Lebens in der Bibliothek der alten Litteratur, S. 13. μετα δε το την ηδικην ωφελιζηναι Σωκρατει, και πραγματα παρασχειν αυτω τη Σωκρατει εν ταις προς αυτον συνουσιαις.

45) Diog. III, 35. φασι δε και Σωκρατην ακουσαντα τον λυσιν αναγινωσκοντος Πλατωνος, Ἡρακλεις, ειπειν, ὡς πολλα μυ κατεψευδετ' ὁ νεανισκος.

46) Der unbekannte Biograph erzählet das Faktum so, S. 13. τον γας λυσιν διαλογον συγγεγραφως, ᾧ ανεγνωκει και ὁ Σωκρατης,

Digitized by Google

irgend einen Verweiß, Beschuldigung, oder auch nur Mißbilligung des Sokrates daraus schließen. Es wäre schon Unbesonnenheit von dem Plato gewesen, wenn er eine Schrift dem Sokrates hätte vorlesen wollen, welche so beschaffen gewesen wäre, daß sie seinen Unwillen hätte reizen müssen. Nun können aber jene Worte gar wohl die Bedeutung haben, daß Sokrates die Reichhaltigkeit und Fruchtbarkeit des Geistes des jungen Mannes mit attischer Feinheit, welche sich mit solchem Ironien sehr gut vereinigte, loben wollte, worauf auch schon die Worte des unbekannten Biographen Anleitung geben. Athenäus erzählet noch eine Anekdote, welche die Unfriedenheit des Sokrates vielleicht eher beweisen könnte als die vorhergehende, wenn sie nur nicht alle historische Wahrscheinlichkeit gegen sich hätte. Es träumte mir, soll einst Sokrates in Beisein des Plato und anderer Schüler gesagt haben, du wärest eine Krähe geworden, und hättest mir den Kahlkopf zerhackt; ich ahnde daher, daß du einst den Leuten viel Lügen von mir vorschwatzen wirst [47]). Verdiente auch Athenäus bei seinen vielen Anekdoten von den Philosophen überhaupt viel Glauben, so wäre doch diese ganz gewiß ungegründet, da wir für das Gegentheil ein viel gültigeres Zeugniß haben, und das von einem Schriftsteller, welcher ein Zeitgenosse und Mitschüler des Plato, dabei aber auch sein Nebenbuhler war. Xenophon, der, wie auch Plato im umgekehrten Fall thut, fast geflissentlich vermeidet, das Plato nur mit einem Worte zu erwähnen, kann doch nicht umhin, einmal gleichsam im Vorbeigehen anzumerken, daß Sokrates den Plato auf eine vorzügliche Art hochgeschätzt habe [48]). Dieses einzige Zeugniß, oder viel-

κρατης, οὐχ ὡς τοις ἐπιτηδειοις αὐτου· ὅτος ὁ νοημων ἀνηρ καὶ ὁσον θελει, καὶ ἐφ' ὁσον θελει, καὶ πρὸς ὃν θελει.

47) Athenaeus Dipnos. edit. Casaub. l. XI. S. 507.

48) Xenoph. Memor. Socr. III, 6. Συνηρατο δε αυτω και αυτη δια το χαριεντα τον Γλαυκωνα και δια Πλατωνα.

nehmahe dieser Wink, wiegt alle neuere Sagen auf, und bekommt durch die Gesinnung und das Betragen des Plato gegen seinen Lehrer noch mehr Gewicht.

Plato liebte und schätzte den Sokrates so sehr, als er nach seinem vortreflichen Charakter verdiente. Hiervon geben nicht allein seine Schriften sehr viele Proben, indem er den Sokrates nach seiner Denkungsart mit den treflichsten Zügen darstellet, und ihn gegen alle ungerechte Beschuldigungen mit aller Wärme vertheidiget, sondern er stundete auch seine Gesinnung durch Handlungen. Als er angeklagt war, bestieg er den Rednerstuhl, um die Richter von seiner Unschuld zu überzeugen, obgleich der Erfolg seinem Wunsch nicht entsprach. Denn das Geschrei des versammelten Haufens nöthigte ihn herabzusteigen, als er kaum angefangen hatte [49]). Crito, Critobulus, Apollodorus und Plato redeten dem Sokrates zu, er sollte den Richtern eine Summe als freiwillige Geldstrafe anbieten, um sich von einem härtern Urtheil loszukaufen, und sie wollten aus ihrem Vermögen dreißig Minen zusammenlegen [50]). Obgleich Sokrates ihr Anerbieten nicht annahm, so war es doch ein sicherer Beweis ihrer ungeheuchelten Gesinnung gegen ihn. Der Tod dieses tugendhaften Mannes, dieses vortreflichen Lehrers und zärtlichen Freundes erfüllte sein Herz mit dem stärksten Gefühl, theils des Schmerzes, theils des Unwillens gegen seine Feinde [51]). Athenäus erzählet hier eine Anekdote, die vielleicht nicht zuverlässiger ist als die andere, deren er so viele gesammlet hat. Als einig von den Zöglingen des Sokrates nach seinem Tode gar

49) Diog. II. 40. aus dem Julius Athenäus, einem sehr jungen Schriftsteller. Daß Plato den Sokrates vor Gericht vertheidiget habe, ist sehr wahrscheinlich. Xenoph. Apolog.

50) Plato Apolog. S. 38. Xenoph. Apolog.

51) Phaedo, S. 265, 267. Epist. VII. S. 94, 95. Plutarch. de vita morali. l. II. S. 449.

niedergeschlagen und muthlos waren, nahm Plato, der in ihrer Gesellschaft war, einen Becher, sagte, sie sollten den Muth nicht sinken lassen, er fühle sich stark genug, die Lehranstalt des Sokrates fortzusetzen, und reichte ihn dem Apollodor hin. Allein dieser sagte mit Unwillen: Lieber möcht ich den Giftbecher vom Sokrates, als von dir den Weinbecher annehmen[52]). Es mag zwar immer wahr sein, daß sich Plato noch als Schüler schon vorgenommen hatte, eine eigene philosophische Schule zu errichten; es kann dieser Vorsatz nach dem Tode des Sokrates zu mehrerer Stärke gelanget sein: aber dieses Betragen stimmt doch nicht mit seinem Charakter überein, und hat manche Zeitumstände gegen sich. Sollte er allein so unempfindlich gewesen sein, daß er bei dem mitleidigen Schmerze seiner Mitschüler nur allein an Befriedigung seines Stolzes dachte? Stumpf an Verstande und Gefühl müßte er gewesen sein, wenn er durch Zudringlichkeit zu der Stelle des Sokrates den Schmerz derselben über den Verlust ihres unvergeßlichen Lehrers hätte lindern wollen. Und dieses sollte er zu einer Zeit gethan haben, da sie alle wegen eines ähnlichen Schicksals, als Sokrates erfahren hatte, in Sorgen waren, und die meisten es nicht für rathsam hielten, in Athen zu bleiben? Wäre es dem Plato damals ein Ernst gewesen, an Sokrates Stelle Philosophie zu lehren, und hätten es die Zeitumstände erlaubet, so würde er ganz gewiß seinen Plan ausgeführet haben, ohne sich an die Unzufriedenheit der andern zu kehren.

Ehe ich weiter fortgehe, muß ich noch etwas über das Verhältniß des Plato zu den übrigen Sokratikern, über ihre Kälte und Eifersucht gegen einander sagen. Athenäus und Diogenes haben eine große Menge von solchen Nachrichten gesammlet, welche fast alle die Absicht

52) Athenaeus, l. XI. S. 507.

sicht haben, Schwachheiten und Fehler des Plato in ihrer Blöße aufzudecken, oder vielmehr durch Zusammenstellung derselben seinen ganzen Charakter in Schatten zu setzen. Ich habe mich oft gewundert, wenn ich gesehen habe, daß angesehene Schriftsteller der neuern Zeiten diesen Schriftstellern auf ihr Wort geglaubet und das ganze Carricaturgemählde wiederhohlet haben, ohne die Richtigkeit der einzelnen Züge zu untersuchen, ohne die Quellen, woraus sie geflossen sind, zu prüfen, ohne nach dieser vorgängigen historischen Kritik und Scheidung des Falschen von dem Wahren, die Fakta unter einem allgemeinen Gesichtspunkt zu fassen, und nach ihren Ursachen zu forschen — ein Verfahren, bei welchem man immer in Gefahr ist, gegen den einen oder andern ungerecht zu sein, und den Charakter der Personen in falsches Licht zu setzen. Ich will daher alle jene Fakta, und der Vollständigkeit wegen auch solche, welche eigentlich in die folgende Periode gehören, zusammenstellen, ihre Richtigkeit prüfen, und endlich über das nicht freundschaftliche Verhältniß der Sokratiker überhaupt einige Untersuchungen anstellen.

Die angeführten Schriftsteller beschuldigen den Plato, daß er in dem Betragen gegen die meisten Sokratiker Spuren von Neid, Eifersucht, Verachtung und Bosheit zurückgelassen habe, welche seinen Charakter sehr verdunkelten. Plato gedenket des Xenophons in allen seinen Schriften nur nicht mit einem Worte, auch nicht einmal in der Apologie und dem Phädon, wo er neben den übrigen Sokratikern auch eine Stelle hätte bekommen müssen. Er erklärte, um seinem Gegner wehe zu thun, die Cyropädie für einen bloßen Roman. Nicht anders machte es Xenophon. Den Nahmen des Plato ließt man bei ihm nur ein einzigesmal. Als Plato die zwei ersten Bücher der Republik herausgegeben hatte, schrieb Xenophon seine Cyropädie, um dem Platonischen Ideal eines Staates ein anderes entgegenzusetzen. Ihre Eifer-

sucht äusserte sich auch darin, daß beide ähnliche Schriften verfertigten, nehmlich eine Apologie des Sokrates, ein Symposium [53]). Diese erstern von diesen Faktis haben der Hauptsache nach ihre ungezweifelte Gewißheit, aber die leztern sind wo nicht falsch doch zum wenigsten sehr zweifelhaft. Wenn Plato sagt, Cyrus habe, wie er sich die Sache vorstelle, keine vorzügliche Erziehung genossen, sondern von Jugend auf an eine harte Lebensart gewöhnet, sei er ein guter Soldat geworden, und habe, da er sein ganzes Leben Krieg führte, sich wenig um seine häuslichen Angelegenheiten und die Erziehung seiner Söhne bekümmert, so kann man daraus noch nicht schließen, daß er durch diese Darstellung den Xenophon habe kränken wollen, gesezt auch, daß er die Cyropädie für einen bloßen Roman erkläret hätte [54]). Eine andere Vorstellungsart, eine Widerlegung eines Gegners verräth noch keine hämische Gemüthsart, und wenn sie mit Verschweigung des Nahmens des Gegners, mit Bescheidenheit, wie hier, vorgetragen wird, vielmehr Achtung oder Schonung. Das zweite Vorgeben, daß Xenophon die Cyropädie gegen die zwei ersten Bücher der Republik geschrieben habe, um ein anderes Ideal der Regierungskunst aufzustellen, hat beinahe nichts für und alles gegen sich; denn da in den zwei ersten Büchern noch kein Ideal eines vollkommenen Staates vorkommt, so konnte auch Xenophon seine Cyropädie in der Absicht nicht aufsetzen, um dem Plato zu widersprechen. Beide Werke müßten sich auch in Rücksicht auf den Zweck und Plan nicht so weit von einander entfernen. Die Aehnlichkeit der Schriften kann nicht den geringsten Beweisgrund abgeben, da sie, die Apologie ausgenommen, so unbeträchtlich ist, und beim Symposium nur in dem

Nah-

53) Diog. III, 34 - 37. Athenaeus, l. XI. S. 504, 507. Gellius, XIV, 3.

54) de legib. III. [illegible] S. 149.

Xenophon sagt, die Verschiedenheit aber in der Absicht und Ausführung weit größer ist. Also bleibt nur ein einziges Faktum übrig, daß keiner des andern gedenket, wenn Xenophon nur ein einzigesmal eine Ausnahme macht. In den zwei Fällen aber, wo man dem Plato dieses Stillschweigen am höchsten anrechnet, in der Apologie und dem Phädon, kann man den Charakter des Plato nicht in Anspruch nehmen. Denn in dem letztern Dialog macht er nur diejenigen Sokratiker namhaft, welche an dem Sterbetage des Sokrates zugegen waren oder sein konnten, worunter Xenophon nicht gehöret; in der Apologie aber, that er es deswegen nicht, weil die Athenienser damals nicht gut auf den Xenophon zu sprechen waren. Daß aber Plato und Xenophon, diese Fälle abgerechnet, so wenig an einander dachten, als wenn keiner existirte, scheint freilich zwar eben keine Feindschaft aber doch eine gewisse Entfernung und Trennung ihres Herzens anzukündigen, deren Ursachen vielleicht nicht so versteckt sind, daß sie sich nicht errathen ließen.

Was man dem Plato in seinem Betragen gegen den Xenophon zur Last legt, läuft auf schriftstellerische Eifersucht hinaus, welche sich noch immer in den Lehrsälen der Philosophen erhält. Beträchtlicher aber und für seinen Charakter nachtheiliger sind die Erzählungen von seinem Benehmen gegen den Aeschines. Die Unterredung, welche dieser in dem Gefängniß mit dem Sokrates hielt, um ihn zur Flucht zu überreden, legte er aus Eifersucht gegen den Aeschines, oder deswegen, weil dieser sich mit dem Kriton besser als mit ihm vertragen konnte, dem Kriton in den Mund [55]). Als sich Plato am Hofe des Dionysius aufhielt, kam auch Aeschines dahin, um einige Erleichterung in seiner Armuth zu finden. Anstatt ihn durch eine Empfehlung bei dem

55) Athenaeus, l. XI. S. 507. Diogen. II, 60. III, 36.

König zu unterstützen, verachtete ihn Plato [56]). Als sie darauf beide wieder in Athen waren, schämte sich Plato nicht, seinem armen Mitschüler den Xenokrates, seinen einzigen Schüler, zu entziehen [57]). — Das erste Faktum beruhet auf der Aussage des Idomeneus, der ein Buch von den Sokratikern schrieb, aber oft wegen seiner Unzuverlässigkeit getadelt wird [58]). Seine Treue erscheint schon durch diesen einzigen Bericht in einem zweideutigen Lichte. Denn nach dem Xenophon waren es zwar mehrere Freunde, welche den Sokrates heimlich aus dem Gefängnisse entführen wollten, allein Krito scheint doch die Hauptrolle dabei gespielet zu haben, weil ein Mann von Ansehen und Vermögen nur an eine solche Unternehmung denken konnte. Welcher Partheilichkeit hätte auch Plato sich schuldig gemacht, wenn er einen Rach, der von Sokrates so sehr getadelt und verworfen wird, anstatt dem Aeschines, einem andern beigelegt hätte. Bei dem zweiten hat Diogenes seine Gewährsmänner nicht angeführet, sondern er erzählet es nur als Sage. Nun tritt aber Plutarch dagegen auf und erzählet gerade das Gegentheil [59]). Das dritte berichtet Athenäus allein, ohne irgend eine Quelle anzuführen. Es verdient daher auch schon an sich wenig Glauben, weil Athenäus oft ohne alle Kritik kompiliret. Wenn es wahr ist, daß Xenokrates in seiner frühen Jugend den Plato hörte, daß Aeschines sich bei dem Dionysius so lange aufhielt, bis ihn Dio aus Sicilien vertrieb, und daß er darauf, als er nach Athen zurückkam, es nicht wagte, öffentlich Philosophie zu lehren, weil Plato und Aristipp schon allgemeinen Beifall erhalten hatten [60]), so ist jenes eine offenbare Er-

dichtung.

56) Diogen. III, 36. II, 62.
57) Athenaeus, l. XI. S. 507.
58) Plutarch. Pericle, S. 157. Demosthen. 853, 856.
59) Plutarchus de discrim. adulat. S. 67.
60) Diog. IV, 6. II, 63. 64.

dichtung. Doch ich bin müde, mehrere dergleichen Erzählungen, welche das Gepräge der Falschheit offenbar an sich tragen, und nicht einmal den Beglaubigungsschein von einem angesehenen Schriftsteller erhalten haben, anzuführen und sie zu widerlegen. Man kann schon aus den gegebenen Proben den Schluß ziehen, daß man überhaupt bei allen solchen Anekdoten sehr mißtrauisch sein müsse.

Unterdessen wenn auch alle diese und ähnliche Ueberlieferungen weiter nichts als Erdichtungen sind, welche die leichtgläubigen Schriftsteller der spätern Zeit ohne alle Prüfung gierig aufnahmen, so kann man doch nicht glauben, daß sie ohne allen Grund erdacht worden sind. Es ist nehmlich mehr als wahrscheinlich, daß eine Art von Eifersucht oder auch Kaltsinn unter den meisten Sokratikern geherrscht habe, deren Aeusserungen, so lange als Sokrates lebte, durch die Verbindung als Schüler, und durch die allgemeine Liebe gegen ihren Lehrer, und endlich durch den mächtigen Einfluß der Ermahnungen des lezten zwar zurückgehalten wurden, aber auch hernach desto stärker ausbrachen, weil sie keinen Widerstand weiter fanden. Dieses Verhältniß erstrecket sich nicht allein über den Plato in Beziehung auf die übrigen Sokratiker, sondern fast ohne Ausnahme auf alle diejenigen, die sich auf eine Art auszeichneten. Die Ursache davon war, wie mir scheinet, folgende. Der Charakter ihres Geistes und Herzens war zu sehr verschieden, daß eine engere Herzensvereinigung nicht wohl als möglich zu denken ist. Sie alle hatten Antheil an dem Umgange und der Bildung des Sokrates gehabt, aber jeder blieb doch das, was er gewesen war; jeder brauchte diejenigen Unterredungen, welche seiner Denkungsart und seinem Gedankensystem sich am meisten näherten; jeder machte einen eignen Gebrauch und Anwendung von seinen Lehren und Ermahnungen, und bildete sich durch, aber nicht

eben

chen auch den Sokrates [61]). Bei seiner allgemeinen Hochschätzung und Liebe, worin seine Zöglinge gleichsam wetteiferten, war es natürlich, daß sich jeder einbildete, er habe den Sokrates am besten verstanden, seine Weisheit am richtigsten gefaßt, und seine Handlungsweise sich zu eigen gemacht. Daher fand jeder etwas an dem andern zu tadeln, wenn er etwas Eigenthümliches im Denken und Handeln hatte, indem er nur allein glaubte seinen Lehrer richtig kopieret zu haben. Zu dieser Eigenliebe gesellte sich bei einigen eine Art von philosophischer Intoleranz, die es nicht leiden konnte, daß jemand außer den Bemühungen des Sokrates noch andere Wege und Mittel versuchte, um Philosophie sich verdient zu machen. Sie glaubten, Sokrates, der nicht allein von Menschen, sondern auch durch Orakelsprüche für den Weisesten sei erkläret worden, müsse die Philosophie vollendet haben, und es sei Thorheit, über seine noch eine andere zu finden zu wollen. Dieses scheint mir vorzüglich der Fall beim Plato zu sein, der als ein Abtrünniger von der Sokratischen Schule angesehen wurde, da er zwar mit dem wesentlichen Zwecke der Sokratischen Philosophie zufrieden war, dagegen aber auch nach einer wissenschaftlichen und systematischen Erkenntniß derselben strebte; da er, um seine Wißbegierde zu befriedigen, Reisen in fremde Länder that, mit andern Philosophen in Verbindung trat, und aus allen Büchern, die er nur bekommen konnte, Nahrung für seinen Geist suchte. Dieses ist die Quelle von vielen Urtheilen über den Plato, welche man in den Briefen der Sokratiker findet. Sie sind zwar nach dem einstimmigen Urtheil der Gelehrten unächt, und der spätere Schriftsteller hat sich durch sichtbare Unrichtigkeiten nur zu sehr verrathen; aber es liegt ihnen doch mancher historischer Stoff zum Grunde, den der

61) Cic. de Oratore III, 16.

der Verfasser nur auf eine sehr ungeschickte Art verarbeitete. Daher vermuthe ich das nehmliche auch bei diesen Urtheilen, wie auch aus den vielen Anekdoten, welche Diogenes und Athenäus gesammelt haben, zum Überfluß erhellet. Ein Umstand kam noch dazu, der die Eifersucht der Sokratiker reizen mußte, daß Plato durch sein Philosophiren einen so ausgebreiteten Ruhm erhielt, der sie zu verdunkeln schien. Bei dem Plato kann weder die eine noch die andere Ursache gewirkt haben, denn er hatte eine liberale Denkungsart, und das Glück hatte ihn über Eifersucht hinweggesetzt. Allein die Denkungsart der einen, welche von keiner andern als Sokratischen Philosophie hören wollten; und der Charakter der andern, der von seinem so verschieden war; die Nachahmungssucht der andern, welche nichts als den Sokrates kopieren wollten; vielleicht auch mancherlei Handlungen, die ihn kränken mußten: diese Ursachen zusammengenommen waren hinreichend, eine gewisse Entfernung und Zurückhaltung hervorzubringen, welche aber, so weit man vermuthen kann, keinen solchen Einfluß auf sein Betragen hatte, daß er die Pflichten der Menschlichkeit aus den Augen gesetzt hätte. Sie äussert sich in seinen Schriften durch Stillschweigen, auch da, wo er Meinungen von ihnen anführet, welche er tadeln mußte, und er nennt sie, ein Paar ausgenommen, nur da, wo er historische Umstände vom Sokrates anführet. Doch scheint es, als wenn Eudox und Plato innige Freunde gewesen wären [62]).

Nach dem Tode des Sokrates machte Plato nebst andern Sokratikern eine Reise nach Megara, und hielt sich einige Zeit bei dem Euclides auf [63]). Sie glaubten nehmlich in Athen nicht sicher zu sein, und befürchteten, die

62) Epist. XIII, S. 177.
63) Diog. III, 6. II, 106. aus dem Hermodor.

die Rachsucht der Feinde des Sokrates möchte durch ein Opfer noch nicht befriediget sein. In Megara hatten sie nicht allein völlige Freiheit und Sicherheit, sondern genossen auch das Vergnügen, daß sie von ihrem Mitschüler auf eine freundschaftliche Art aufgenommen und bewirthet wurden. Es ist wegen Mangel an Nachrichten ungewiß, ob alle Sokratiker oder nur einige, und welche, sich nach Megara begeben haben; wie lange sie sich daselbst aufgehalten haben, und welches ihre Beschäftigungen waren. Brucker sagt, Plato habe sich vom Euclides in der Dialektik unterrichten lassen [64]). Davon sagt aber kein alter Schriftsteller etwas. Es ist vielmehr wahrscheinlich, daß sie beide in philosophischen Unterredungen ihre Kenntnisse zu bereichern und zu berichtigen gesucht haben. Daher versichert auch Cicero, daß die Megarischen Philosophen viele Lehrsätze vom Plato angenommen haben [65]). Eben so ungewiß ist es, ob er von Megara nach Athen zurückging, oder sogleich seine gelehrten Reisen antrat. Doch läßt sich jenes mit mehr Wahrscheinlichkeit behaupten, weil er vorher einige Anstalten und Einrichtungen zu einer so langen Reise machen mußte. Wenn das wahr wäre, was Valerius Maximus berichtet, daß zu der Zeit, als Plato die Merkwürdigkeiten von Aegypten betrachtete, Jünglinge Haufenweis nach Athen reißten, um sich von ihm in der Philosophie unterrichten zu lassen, so wäre jenes nicht allein gewiß, sondern auch, daß er vor seinen Reisen eine Schule errichtet hätte [66]). Allein man kann auf diesen Bericht allein nicht viel bauen, weil Valerius seine Quellen nicht angegeben hat.

Seine folgenden Reisen sind zwar sehr bekannt, aber wir wissen von ihnen ausser einigen Bruchstücken fast gar

64) Brucker, H. Cr. Philos. V. 1. S. 611. 633.
65) Academ. Qu. IV, 42. Hi quoque multa a Platone.
66) Valer. Maxim. l. VIII. c. 7.

Digitized by Google

gar nichts. Die Veranlassung, die Bewegungsgründe, und die Absicht seiner Reisen muß man mehr nach wahrscheinlichen Gründen muthmaßen, als daß man eine bestimmte historische Nachricht davon aufweisen könnte. Nachdem er schon in seiner frühen Jugend das Vergnügen geschmeckt hatte, welches die Ausbildung und die Beschäftigung des Geistes gewähret, so hörte er nie auf, Stoff zu Bereicherung seiner Kenntnisse einzusammlen. Sein Geist umfaßte alle Zweige der Wissenschaften, welche damals getrieben wurden, und er schränkte seine Wißbegierde auf keine besondere Art von Gegenständen ein. Es konnte daher nicht fehlen, daß nicht Aegypten, Italien und Sicilien einen besondern Reiz für ihn haben mußten, da diese Länder theils durch die vielen Merkwürdigkeiten und ungewöhnliche Erscheinungen der Natur, theils durch große und berühmte Männer, die in denselben anzutreffen waren, eine wichtige Bereicherung seiner Kenntnisse im Voraus versprachen. Aegypten war überhaupt das Land, welches für den Sitz aller Kultur und Wissenschaft galt, welches mit einer Art von Staunen erregenden Bewunderung angesehen wurde, welches schon so viele Griechen mit Schätzen von Weisheit bereichert zurückgeschickt hatte, wo ein Orpheus seine höhern Religionskenntnisse, ein Solon seine Staatsweisheit, und Pythagoras seine Philosophie gefunden hatten. In Sicilien und Italien war noch die Pythagoräische und Eleatische Philosophie in Flor, von welcher er wahrscheinlich einigen Vorschmack aus Büchern bekommen hatte, der ihn begierig machte, eine nähere Kenntniß aus persönlichem Umgange mit den berühmten Pyrthagorärn zu erhalten. Wenn alles dieses, wie es höchst wahrscheinlich ist, die Begierde zu Reisen zuerst entflammen mußte, so kam vielleicht noch ein Umstand hinzu, welcher ihn unwiderstehlich zur Ausführung seines Entschlosses reizte. Sein Wunsch, für das Beste seines Vaterlandes zu arbeiten, war durch manche politische Ereignisse, wie wir

oben

oben gezeigt haben, vereitelt worden. Von dieser Zeit lenkte sich sein Beobachtungsgeist vorzüglich auf Gegenstände der Staatsweisheit, auf die verschiedenen Formen und Einrichtungen der Staaten, auf die Maximen der Regierungen, auf das Verhältniß der Politik zur Moral. Er wünschte seinen Erfahrungen einen größern Umfang geben, und die Resultate derselben mit Beobachtungen von andern Staaten vergleichen zu können. Daß dieses ein Bewegungsgrund zu seinen Reisen war, läßt sich nicht nur aus einer Stelle des siebenden Briefes [67]), sondern aus einigen Nachrichten, die wir weiter unten anführen werden, schließen.

Ueber die Ordnung und Folge seiner Reisen sind die Schriftsteller nicht einig. Nach dem Zeugniß des Cicero reißte er zuerst nach Aegypten, von da nach Italien, womit auch Valerius übereinstimmet [68]). Quinctilian giebt die entgegengesetzte Ordnung an, erst Italien, hernach Aegypten. Bei dem Apulejus folgen sie so auf einander: Italien, Cyrene, Aegypten, Italien; beim Diogenes, Cyrene, Italien, Aegypten; endlich bei dem ungenannten Biographen: Aegypten, Phönicien, Sicilien [69]). Unter diesen scheint die Folge, wie sie Apulejus angiebt, am natürlichsten, und daher auch am wahrscheinlichsten zu sein, und sie gewähret allein den Vortheil, daß man die andern Berichte mit diesem übereinstimmend machen kann, wenn man annimmt, daß einige die erste Reise nach Italien, andere die zweite, vielleicht aus Versehen oder aus einem Gedächtnißfehler ange-

67) S. 969. Er habe sich endlich überzeugt, sagt er, daß alle bekannte Staaten eine fehlerhafte Verfassung hätten.

68) Cic. de Finib. V, 29. und ein Fragment aus dem 1sten Buche seiner Republik.

69) Apuleius, S. 367. Diogen. III, 6. Quinctil. Instit. I, 19.

Digitized by Google

ausgelassen haben. Die Angabe des Diogenes entbehrt beider Vortheile.

Plato reißte also, wenn wir die oben angegebene Ordnung annehmen, zuerst nach Italien oder Großgriechenland, zu den Pythagoräern, welche sich damals nicht allein durch ihre Kenntnisse, sondern auch durch ihre Staatsklugheit einen großen Nahmen gemacht hatten. Nach dem Cicero, Quinctilian und Valerius bezog sich der Entzweck dieser Reise auf Bereicherung seiner theoretischen Kenntnisse, nach dem Apulejus aber mehr auf eigene sittliche Ausbildung [70]).

Ich glaube seine Absicht war, alles wissenswürdige zu lernen, ihre Einsichten in der Staatskunst und in der Mathematik zu benutzen, ihre Metaphysik sich bekannt zu machen, und alles dieses mit Anwendung zur Cultur seines Kopfes und Herzens. Wenn aber sehr viele und angesehene Schriftsteller glauben, daß Plato förmlich bei den Pythagoräern in die Schule gegangen sei, und sich als ein Knabe in ihre Weisheit habe einweihen lassen, so scheinen sie nicht bedacht zu haben, daß Plato schon zum wenigsten ein dreißiger sein mußte, der sich bei seinem nicht unbedeutenden Nahmen wahrscheinlich nicht diesen Formalitäten unterwarf. Er kam vielmehr als ein Fremder, der die Bekanntschaft und den Umgang mit Gelehrten und Staatsleuten suchte, und unter dem Titel eines Liebhabers aller gelehrten Kenntnisse bei allen, die von eben demselben Interesse belebet waren, eine freundschaftliche Aufnahme erwarten konnte, und wirklich fand. Unter diesen Umständen mußte er in ein Verhältniß der Gleichheit mit den Pythagoräern treten, welches

70) Apulejus, l. c. Sed postquam Socrates homines reliquit, quaesiuit, vnde proficeret, et ad Pythagorae disciplinam se contulit. Quam etsi ratione diligenti et magnifica institutam vidisset, verum tamen constantiam et castitatem magis cupiebat imitari.

C

welches eine wechselseitige Mittheilung ihrer Kenntniße zur Folge hatte, wobei jeder gab und nahm, was er konnte. Ich kann zwar keinen vollständigen Beweis führen, daß dieses und kein anderes Verhältniß unter ihnen statt gefunden habe; aber außerdem, daß es mir ganz genau zu ihrer beiderseitigen Lage zu passen scheint, kann ich noch einige Gründe aus den so mangelhaft vorhandenen Nachrichten anführen, welche meiner Behauptung einen ziemlichen Grad von Wahrscheinlichkeit geben. Plutarch erzählet in dem Leben des Marcellus, wie Archytas und Eudoxus zuerst Versuche gemacht haben, die Mechanik zu bearbeiten. Da sie einige schwere Aufgaben der Geometrie nicht durch Demonstration auflösen konnten, so machten sie sich die Arbeit durch mechanische Verrichtungen leichter und suchten durch die Erfahrung herauszubringen, was sie a priori nicht finden konnten. Um z. B. die Aufgabe: zu zwei gegebenen Linien die mittlern Proportionallinien zu finden, aufzulösen, ersonnen sie allerlei Zeichnungen und Instrumente, wodurch in jedem Fall die verlangte Mittellinie gleich gegeben würde. Hiermit war Plato sehr unzufrieden, und tadelte sie, daß sie den größten Vorzug der Geometrie, wodurch sie von der Erfahrung unabhängig sei, zernichteten. Dieser Verweis schreckte sie von allen weitern mechanischen Beschäftigungen dieser Art ab. [71]). Diese Erzählung, woferne sie richtig ist, beweiset augenscheinlich, daß Plato seine eigenen Ideen hatte, sie den Pythagoräern mittheilte, und ein größeres Ansehen hatte, als sich von einem bloßen Schüler voraussetzen läßt. Ich sage, wenn die Erzählung ihre Richtigkeit hat, welches man ihr nach meiner Einsicht nicht absprechen kann. Plutarch, der auch sonst, zumal in seinen Lebensbeschreibungen, ein glaubwürdiger Schriftsteller ist, verdienet hier um so mehr

71) Plutarch. T. I. S. 305. auch Sympoſiac. I VIII. T. II, p. 718.

mehr Glauben, da es seine Absicht nicht ist, etwas zum Ruhme des Plato zu sagen. Hierzu kommt noch eine Stelle des Plutarchus aduersus Colotem S. 1126. Die Sache stimmt auch sehr gut mit dem überein, was wir von der philosophischen Denkungsart des attischen Philosophen wissen. Daß Archytas sich mit mechanischen Kunststücken beschäftigte, erfahren wir von einem andern Schriftsteller [72]). — Nachdem Plato von seiner zweiten Sicilischen Reise nach Athen zurückgekommen war, bekam er bald darauf einen zweiten Ruf vom Dionysius. Es gereuete ihn, daß er ihn, ohne nähere Bekanntschaft mit seiner Philosophie gemacht zu haben, von sich gelassen hatte, als Archytas und andere Philosophen, welche voraussezten, daß er das eigenthümliche System des Plato kenne, mit ihm gelehrte Unterredungen anfingen, wobei seine Unwissenheit aufgedeckt wurde [73]). Wenn wir diese beiden Zeugnisse zusammennehmen, so wüßte ich nicht, wer noch anstehen wollte, die obige Behauptung für wahrscheinlich zu halten, welches alles ist, was man bei dem Mangel unmittelbarer Beweisquellen thun kann.

Wie lange der Aufenthalt des Plato in Italien gedauert habe, läßt sich nicht bestimmt angeben, weil alle Nachrichten darüber fehlen. So viel ist aber ausgemacht, daß er dieses Land nicht eher verließ, als bis er

 sich

72) Gellius, A. N. X. 12. Hierdurch läßt sich auch eine historische Schwierigkeit heben. Cicero, de Diuinat. II, 42. und Diogenes VIII, 86. berichten, daß Eudoxus ein Schüler des Plato gewesen sei. Wahrscheinlich war er in dem nehmlichen Sinne ein Schüler desselben, als Plato für ein Schüler des Archytas gehalten wird, und ist das, so fallen die Schwierigkeiten, welche Brucker Histor. Crit. V. I. S. 114. und andere dagegen erhoben haben, von selbst zu Boden.

73) Epistol. VII, S. 123. ὡς Διονυσιου παντα διακηκοστος ὁσα διενοουμην εγω.

sich die vollkommene Freundschaft der vorzüglichsten Pythagoräer erworben hatte, wovon sie in der Folge die unverdächtigsten Proben ablegten.

Von Italien ging Plato nach Cyrene, eine berühmte griechische Colonie in Africa — ob er nicht vielleicht im Vorbeigehen auch Sicilien besucht habe, bleibt ungewiß. Nach dem Apulejus war der Zweck dieser Reise, um die Mathematik vom Theodorus zu erlernen [74]). Dieser Mathematiker, dessen Ruhm vielleicht seine Kenntnisse übertraf, hatte in Athen jungen Leuten Unterricht in seiner Kunst gegeben, sich aber wahrscheinlich nicht lange Zeit daselbst aufgehalten, weil die Mathematik nicht eben sehr von den Griechen geschäzt wurde [75]). Unterdessen war doch Plato in dieser Wissenschaft nicht ganz Fremdling, als er nach Cyrene kam, wie schon aus dem Obigen erhellet. Daher kann auch seine Absicht nicht gewesen sein, hier erst Mathematik zu erlernen, sondern entweder seine Kenntnisse darin zu vervollkommnen, oder auch eine andere, welche durch die Nachlässigkeit der Schriftsteller unbekannt geblieben ist.

So berühmt auch seine Reise nach Aegypten ist, so wenig Zuverlässiges ist doch davon bekannt. Euripides und Eudoxus sollen seine Begleiter gewesen sein [76]). Von dem erstern ist es falsch, denn er war seit der 93sten Olympiade, also noch vor dem Sokrates gestorben. Was den Eudoxus anlangt, so hat Brucker und andere aus chronologischen Gründen zeigen wollen, daß er diese Reise nicht mit dem Plato habe machen können. Denn als Schüler derselben konnte er es nicht, da Plato erst nach seiner Zurückkunft um die 98ste Olympiade zu lehren anfing. Diese Schwierigkeit habe ich schon aus dem

74) Apulejus, S. 367.
75) de republ. VII. 7ter B. S. 155. de legib. VII. 8ter B. S. 383. 384.
76) Diogen. III, 6. VIII, 86.

dem Wege geräumt. Die übrigen Umstände, daß er ein Empfehlungsschreiben vom Agesilaus an den König Nectanebis bekam, sind zwar dagegen, weil der erste und zweite König dieses Nahmens später regierten, — wenn nicht etwa ein Irthum in dem Nahmen ist, — aber die Sache scheint dennoch richtig zu sein. Strabo hörte nicht allein von den Aegyptiern das nehmliche, sondern sahe auch noch die Zimmer, auf welchen, wie es scheint, beide gewohnt hatten [77]). Nach dem Plutarchus [78]) war Simmias, der Schüler des Sokrates, sein Reisegefährte.

Nach einigen dauerte sein Aufenthalt in Aegypten dreizehn Jahre [79]). Allein diese Angabe ist offenbar falsch. Wir wollen annehmen, daß er unmittelbar nach dem Tode des Sokrates seine Reisen angetreten habe, welches mehr ist, als man annehmen kann, so kann er auf seinen sämmtlichen Reisen nicht mehr als ohngefähr so viele Jahre zugebracht haben. Denn als er das erstemal nach Syracuß kam, war er ohngefähr vierzig Jahr alt, (also etwa um die 98ste Ol.) und dieses mußte gleich nach seiner Zurückkunft aus Aegypten sein [80]). Nun hatte er sich aber einige Zeit bei dem Eukides aufgehalten, war vermuthlich wieder in Athen gewesen, hatte die Pythagoräer in Italien, und den Theodorus in Cyrene besucht; dazu noch die Zeit gerechnet, da er auf der Hin und Herreise unter Weges war, so begreift man leicht, daß man eine beträchtliche Zahl von Jahren abrechnen müsse.

Die Schriftsteller weichen sehr von einander ab, wenn sie den Zweck der Reise angeben. Cicero sagt, er that die Reise, um sich in der Arithmetik und Astrono-

77) Strabo, l. XVII. edit. Casauboni. S. 806.
78) Plutarchus de daemonio Socrat. S. 578.
79) Strabo. l. c.
80) Epistol. VII, S. 93, 99, 103. Epist. II, S. 67.

Digitized by Google

mie unterrichten zu lassen [81]); Valerius Maximus giebt Geometrie, Astronomie, und die Kenntniß der Merkwürdigkeiten des Landes an [82]); Quinctilian sagt, er wollte die geheimen Lehren der Priester kennen lernen [83]); Plinius nennt dagegen die Magie [84]); Apulejus die Astrologie und Liturgik der Priester [85]); nach dem Pausanias war seine Absicht, eine Kenntniß von ihren Lehren über Unsterblichkeit und Seelenwanderung zu bekommen [86]). Ob Plato einen ganz bestimmten Zweck vor Augen gehabt habe, will ich nicht entscheiden. Der erstaunliche Ruf der Weisheit, in welchem die Aegyptischen Priester standen, war schon an sich hinreichend, ihn zu der Reise zu bestimmen, wenn nicht etwa auch seine Lieblingsneigung, ihre politischen und bürgerlichen Einrichtungen kennen zu lernen, mitgewirkt hat. Vielleicht wünschte er von allen den Gegenständen, welche die Schriftsteller einzeln angeben, Belehrung oder auch nur historische Kenntnisse zu bekommen.

Ich weiß nicht, ob er bei den Priestern seine Rechnung so gut gefunden habe, als diejenigen vorgeben, welche Aegypten zum Hauptsitz von aller Cultur und Gelehrsamkeit machen. Unterdessen müßt ich mich sehr irren, wenn nicht das Gegentheil durch einige Stellen, die ich aus dem Plato anführen werde, durchblicken sollte. Er räumt zwar den Aegyptiern und Syrern den Vorzug ein, daß der heitere Himmel sie zuerst zu Beobachtungen über den gestirnten Himmel angereizt habe, sezt aber auch hinzu, man könne mit Recht hoffen, daß die Griechen, so wie alles, was sie von Ausländern bekommen haben,

81) de Finib. V, 29.
82) VIII, 7.
83) Instit. Orat. I, 19.
84) Histor. N. XXX, 1.
85) S. 367. Astrologiam et Sacerdotum ritus.
86) Pausan. Messeniac. S.

Digitized by Google

haben, also auch diese Wissenschaft vervollkommen und ihre Religionsgebräuche verbessern werden [87]). Die Astronomie und Theologie sind gerade diejenigen Wissenschaften, auf welche sich der größte Ruhm der Aegyptier gründete. Und doch scheint es, als wenn Plato andeuten wollte, daß sie von dem Grad der Vollkommenheit, der sich damals als erreichbar vorstellen ließ, sehr weit entfernt gewesen sind. An einem andern Orte lobt er zwar die Aegyptier deswegen, daß die Jünglinge bei ihnen Unterricht in der Arithmetik erhielten, tadelt sie aber auch hingegen desto nachdrücklicher, daß sie dieselbe aus einem unedelen Interesse mit kaufmännischem Geiste trieben, und bemerkt dabei die Unlauterkeit ihrer Kenntnisse, und die niedrigen Triebfedern ihrer Handlungen [88]). Nicht weniger mißbilliget er ihr rohes Verfahren gegen Fremde [89]).

Es ist zwar nicht zu läugnen, daß Plato auch auf dieser Reise seine Kenntnisse sehr bereichert haben könne, ob aber dieser Beitrag etwas anders gewesen sei, als eine Sammlung von Materialien, ob ihm die Priester die Form zu seiner Philosophie leiheten, ob sie selbst ihre Kenntnisse in eine wissenschaftliche Form gebracht hatten, dieses sind Fragen, die vermuthlich verneinend ausfallen müssen. Dieses ist zum wenigsten gewiß, und leuchtet schon aus den wenigen Bruchstücken seines Lebens ein, daß er seinen philosophischen Geist und die Richtung seines Verstandes auf gewisse theoretische und praktische Aufgaben schon mit in die bereiseten Länder brachte, und daher auch die Grundzüge seines Systems schon entworfen hatte.

87) Epinomis, 9ter B. S. 265, 266.
88) de legib. VII. 8ter B. S. 384. de legib. V. S. 246. de republica IV. 6ter B. S. 359.
89) de legib. XII. 9ter B. S. 292.

Digitized by Google

Aus Aegypten wollte Plato nach Syrien und Persien reisen, um auch mit den Chaldäern und Magiern Bekanntschaft zu machen. Aber ein Krieg, der unterdessen ausbrach — vermuthlich der, da Artaxerxes die Aegyptier bekriegte — vereitelte sein Vorhaben [90]). An sich ist es nicht unwahrscheinlich, daß auch Syrien und Chaldäa, das Mutterland verschiedener Kenntnisse, mit in dem Reiseplan des Plato eingeschlossen waren. Zwei Schriftsteller von keinem großen Gewicht versichern, daß er aus Aegypten nach Phönizien gekommen, und nachdem er sich mit einigen Magiern besprochen habe, nach Sicilien zurückgesegelt sei [91]). Das Zeugniß beider Schriftsteller ist an sich nicht sehr bedeutend. Man könnte zwar eine Stelle seiner Schriften, da er kaufmännischen Geist als den Nationalcharakter der Phönizier angiebt, für einen gültigen Beweis von der Richtigkeit jener Aussagen annehmen, allein er konnte diese Kenntniß aus Schriften oder von andern Personen bekommen haben [92]). Unterdessen erhält jene Nachricht durch eine Erzählung, welche beim Plutarch vorkommt, ihre Bestägung. Als Plato auf seiner Rückreise aus Aegypten nach Carien gekommen war, ersuchten ihn einige Abgeordnete von Delus, daß er den Sinn eines Orakels erklären möchte. Sie hatten nehmlich auf die Frage, was die Griechen thun sollten, um von allgemeinen Plagen befreiet zu werden, zur Antwort erhalten: sie sollten den Altar des Apollo zu Delus noch einmal so groß machen. Aus Unkunde der Mathematik hatten sie jede Seite verdoppelt, und daher den ganzen Altar achtmal so groß gemacht. Plato belehrte sie über ihren Fehler, zeigte ihn die einzig richtige Konstruktion, und wieß sie deswegen

90) Apuleius, S. 367. Diog. III. 6. Athenaeus, l. XI. S. 507.
91) Olympiodor, S. 388. der unbekannte Biograph in der Bibliothek der alten Litteratur. St. 14.
92) de republic. IV. S. 119.

Digitized by Google

Aufmerksamkeit an den Eudoxus oder Archytas [93]). Dieß ist die wichtige Entdeckung von der Verdoppelung des Kubus, welche ihm so einen Ruhm gemacht hat.

Die Schriftsteller sind zwar darin fast völlig einig, daß Plato nach seiner ägyptischen Reise nach Sicilien gekommen sei, aber in der Angabe einzelner Umstände und Begebenheiten weichen sie so sehr von einander ab, daß man nur mit vieler Mühe das Wahrscheinlichere herausfinden kann. Zum Glück haben wir noch einige Briefe vom Plato und Plutarchs Biographie des Dion, welche uns durch diese Irrgänge von widersprechenden Berichten, Mährchen und Erdichtungen einigermaßen durchhelfen können. Er kam das erstemal nach Syracus, als er ohngefähr vierzig Jahr alt war, also gegen die acht und neunzigste Olympiade, unter der Regierung des ersten Dionysius [94]). Nach den Worten aller Schriftsteller, die dieser Reise Meldung thun, war seine Absicht auf nichts anders, als auf die Betrachtung des Vulcans gerichtet [95]), allein aus dem siebenden Briefe des Plato erhellet soviel, daß noch ein anderer Gegenstand seine Aufmerksamkeit beschäftigte. Die Menschen mit ihrem Charakter, Sitten und Lebensart, ihre politischen Einrichtungen und Verfassungen waren es vorzüglich, welche er beobachtete, und wahrscheinlich waren auch diese Dinge auf den übrigen bereiseten Ländern sein vorzüglichstes Augenmerk gewesen [95]). Die Syracusaner führten damals ein äußerst üppiges und schwelgerisches Leben, worin es ihnen die Bewohner von Sicilien und Unteritalien nachthaten. Die herrschende Leidenschaft nach Genuß und Vergnügen hatte alle andere Betrachtungen und alle andere Bestrebungen aus ihrer Seele ver-

93) Plutarch. de Socratis daemonio S. 579. Valerius Maxim. VIII, 13.
94) Epistol. VII. S. 93.
95) Epistol. VII. S. 97 seq.

verdrängt, und keinen Platz für edele und große Gesinnungen übrig gelassen. Den Verlust ihrer Freiheit und den Druck eines Regenten, der sich aufgedrungen hatte, und nach Willkühr herrschte, ertrugen sie mit aller möglichen Gelassenheit, weil ihr Geist in dem einzigen Streben nach Vergnügen alle seine Spannkraft verlohren hatte. So war der Zustand von Sicilien beschaffen, als Plato ankam, und ungesichtlich eine Revolution herbeiführte, welche die Gewalt eines Königes, der für unüberwindlich gehalten wurde, in kurzer Zeit über den Haufen stürzte. Er wurde mit dem Dio, einem nahen Anverwandten des Dionysius und sehr reichen Jüngling, bekannt, flößte ihm Abscheu gegen die herrschenden Ausschweifungen ein, erweckte den Freiheitssinn, und bildete sein Herz und Verstand durch edelere Grundsätze und Gesinnungen. Da Dio noch sehr jung, und sein Herz noch unverdorben war, so fanden diese Vorstellungen leichten Eingang; sie verstärkten und befestigten sich, sie wurden die Maximen seiner Handlungen [96]). Daher fing er an, Tugend und Sittlichkeit höher zu schätzen als alles Vergnügen und alles Wohlleben der Syracusaner; daher sein Haß gegen diejenigen, welche nach despotischen Grundsätzen handelten. Von dieser Zeit an entwickelte sich in beiden eine Freundschaft, welche sie in immer nähere Vereinigung brachte, und in den härtesten Versuchungen die Probe bestand. Dio, der sehr viel bei dem König Dionysius galt, veranstaltete es, daß er den Plato kennen zu lernen, und einen philosophischen Vortrag von ihm zu hören wünschte. Vermuthlich glaubte er, die Beredsamkeit dieses Philosophen würde in dem Verstand und Herzen des Dionysius eben die Wirkungen hervorbringen, als er selbst erfahren hatte. Allein der Versuch schlug fehl, und hätte dem Plato beinahe

96) Epistol. VII. S. 98, 99. Plutarch. Dione. S. 959. Cic. de Orator. III, 34.

nahe das Leben gekostet. Der Inhalt der Rede oder auch des Gespräches zwischen beiden — denn darüber sind die Schriftsteller nicht einig; vielleicht war beides mit einander verbunden — hatte zum Gegenstand die despotische Regierung, die obersten Gesetze der freien Handlungen; daß nicht Eigennutz, sondern Sittlichkeit das oberste Gesetz sei [97]). Olympiodorus hat noch ein Fragment von der Unterredung, ob es ächt sei, kann ich nicht sagen [98]).

Dionysius, der gerne eine Schmeichelei hören wollte, fragte: Wer ist in deinen Augen der glückseligste Mann?

Plato. Sokrates.

Dionysius. Worin bestehet die Pflicht eines Regenten?

Plato. Die Bürger besser zu machen.

Dionysius. Scheint dir das aber eine Kleinigkeit zu sein, wenn man die Rechtshändel nach den Regeln der Gerechtigkeit entscheidet? (Wiederum eine Anwandelung seiner Ehrsucht, denn er hörte sich gerne loben, daß er ein billiger Richter sei.)

Plato. Das ist eine von den kleinsten Pflichten eines Regenten; denn gute Richter sind den Kleiderflickern ähnlich, welche die zerrissenen Kleider wieder ausbessern.

Dionysius. Glaubst du nicht, daß ein König, (ein Tyran, der sich eigenmächtig auf den Thron gesetzt hat) ein tapferer und muthvoller Mann sei?

Plato. Der allerfurchtsamste, denn er fürchtet sich auch vor dem Messer des Barbiers [99])

Diese und andere Reden, welche den Grundsätzen eines Tyrannen gerade entgegengesezt waren, machten einen

97) Plutarchus Dione, S. 959. Diogen. III, 19.
98) Olympiod. S. 587.
99) Olympiod. S. 587.

Digitized by Google

einen gewaltigen Eindruck auf den Dionysius, und er fing an für seinen Thron zu zittern, indem er die Bewegungen bemerkte, welche Plato bei vielen Anwesenden hervorgebracht hatte. Hierzu kam noch der Verdruß, daß er im Disputiren den Kürzern gezogen hatte. Es fehlte also nicht viel, daß er die Freimüthigkeit des Philosophen in der ersten Hitze mit dem Tode bestraft hätte, wenn Dion und Aristomenes ihm nicht noch zugeredet hätten. Diese glaubten aber doch, daß er nun in Syrakus nicht länger ohne Gefahr sein könnte, miethete ihm daher eine Stelle auf einem Schiffe, welches den Polis, einen Lacedämonischen Gesandten, (nach dem Diodor einen Kaufmann von Aegina) nach Hause bringen sollte. Dionysius erfuhr es und bestach den Polis, daß er ihn auf dem Schiffe umbringen, oder, wenn ihm das sein Gewissen nicht erlaube, als Sklaven verkaufen sollte. Und so wurde er von dem treulosen Polis auf der Insel Aegina, welche damals mit Athen in Krieg verwickelt war, verkauft. Nach andern Schriftstellern thaten dieses die Aeginäten. — Ein gewisser Anniceris aus Cyrene, kaufte ihn um 20 oder 30 Minen (420 — 640 Rthl.) wieder los. Platos Freunde und Schüler — nach einigen Dio allein — legten diese Summe zusammen, um den Anniceris zu entschädigen, der aber so edel gesinnt war, daß er von dem Gelde einen Garten in der Akademie erhandelte, und den Philosophen damit beschenkte [1]). Obgleich die einzelnen Umstände nicht von allen Schriftstellern auf einerlei Art erzählet werden, so scheint doch so viel ausgemacht zu sein, daß er einmal seine Freiheit verlor [2]). Plato erwähnet zwar seiner dieser Begeben-

1) Diogen. III. 19. Plutarch. Dione, S. 959. de tranquillitat. animi l. II, S. 471.

2) Zu den angeführten Schriftstellern kommt noch Seneca Epist. 74. und Macrob. Saturn. I, 11. Diodor. Sicul. XV. p. 461. edit. Steph.

Begebenheiten mit einem Worte, welches allerdings einigen Verdacht erregen müßte, wenn er nicht einmal, wiewohl dunkel, auf die Widerwärtigkeiten, die ihm auf der ersten Reise begegnet waren, anspielte. In dem siebenden Briefe sagt er, er sei dreimal aus einer großen Gefahr, die ihm in Sicilien aufgestoßen sei, befreiet worden. Die erste kann keine andere sein, als diejenige, welche ihm auf der ersten Reise begegnete [3]). — Ehe ich weiter gehe, muß ich doch einige Beispiele von der Nachlässigkeit anführen, mit welcher zuweilen jüngere Schriftsteller kompiliret haben. Olympiodorus berichtet, daß Plato von dem Polis auf Anstiften des zweiten Dionysius verkauft worden sei. Und der elende Kompilator Tzetzes läßt ihn gar dreimal, auf jeder Reise einmal, verkauft werden.

Nachdem Plato seine Reisen zurückgeleget, und am Ende derselben mancherlei Gefahren und Ungemach ausgestanden hatte, kam er nach Athen zurück, und fing an in der Academie öffentlich Philosophie zu lehren. Er hatte hier aus seiner väterlichen Verlassenschaft einen Garten, der für 500 Drachmen erkauft war [4]). Wenn aber die Erzählung von Anniceris wahr ist, so müßte er zwei Gärten in dieser Gegend gehabt haben, welches auch eine Stelle des Diogenes vermuthen läßt, da er sagt: Plato habe zuerst in der Academie, darauf aber in dem Garten an den Kolonus philosophiret [5]). — Seine Academie wurde sehr bald berühmt und von den edelsten und fähigsten Jünglingen sehr zahlreich besuchet, denn er hatte sich schon vorher durch seine Reisen und wahrscheinlich

3) Epist. VII, S. 215, και μοι πειθειθε Διος τριτου σωτηρος χαριν.

4) Apuleius, S. 387. Plutarch. de exilio S. 603. sagt, für 3000 Drachmen sei er gekauft worden. Ich vermuthe aber, daß die Abschreiber für τ, γ gelesen haben.

5) Diogen. III, 5.

scheinlich auch durch einige Schriften einen großen Nahmen gemacht. Es kann auch gar wohl sein, daß er vorher, ehe er seine Academie errichtete, schon einige Personen in der Philosophie unterrichtet hatte, denn er saget in einem Brief an den Dionysius, welcher ohngefähr um die hundert und vierte Ol. geschrieben sein kann, daß schon einige Personen dreißig Jahre lang über seine Philosophie nachgedacht hätten [6]). Da Plato um die 98ste Ol. nach Syracus kam, so kann er nicht eher als ohngefähr um die 99ste Ol. angefangen haben, in der Academie zu lehren. Die Nahmen seiner berühmtesten Schüler sind bekannt, daher halte ich mich bei ihnen nicht auf. Die Einrichtung seiner Schule und seiner Lehrart haben die Alten für so unbedeutende Gegenstände gehalten, daß sie dieselben beinahe mit Stillschweigen übergangen haben. Durch das sorgfältigste Nachforschen habe ich doch nichts weiter als einige fragmentarische Nachrichten zusammenbringen können, welche ich hier mittheile in der Hofnung, daß vielleicht einsichtsvollere Männer durch ihr Genie die einzelnen Bruchstücke in ein Ganzes vereinigen werden.

Plato befolgte eine ganz andere Methode in dem Vortrag als Sokrates, weil seine Philosophie an Inhalt, Umfang, Form und Zweck sich gar sehr von der Sokratischen entfernte. Sokrates wollte das moralische Gefühl entwickeln und beleben; diesen Zweck konnte er nicht besser erreichen, als wenn er durch Unterredungen einen unmittelbaren Einfluß auf das Herz seiner Zöglinge sich zu verschaffen wußte. Plato hingegen arbeitete mehr dahin, um der Philosophie wissenschaftliche Form zu geben, weil er sich überzeugt hielt, daß sich alles Wissen und Handeln auf gewisse Gründe stützen müsse, welche die Philosophie allein aufstellen könne. Die Lehren des Sokra-

6) Epistol. II, S. 72.

Sokrates waren gemeinnützig, und für alle bestimmt; für sie paßte auch ein populärer Vortrag; die Philosophie des Plato konnte dem größten Theile nach nicht für das große Publikum sein, indem sie wissenschaftliche Gründe der theoretischen und praktischen Philosophie enthielt, deren Resultate Sokrates auf dem Wege der Unterredung mittheilte. Sokrates war daher ein Volkslehrer, Plato aber stiftete eine Schule für diejenigen, die sich zu Philosophen bilden wollten. Er konnte daher nicht, wie sein Lehrer gethan hatte, auf den öffentlichen Plätzen umhergehen, sondern er lehrte an einem bestimmten Orte [7]). Aber sollte er nicht zum wenigsten einen Versuch gemacht haben, einige Resultate seines Philosophierens, die er für allgemein nothwendige und der Würde des Menschen angemessene Wahrheiten hielt, öffentlich der größern Volkszahl vorzutragen? Ich finde beim Themistius die einzige Anzeige, daß er wirklich so etwas gethan und in dem Pyräus über das Gute eine Vorlesung gehalten habe; allein das in großer Menge zusammengelaufene Volk fand keine angemessene Unterhaltung, und verlief sich eben so schnell wieder, als es herbeigeeilet war [8]). Ob diese Nachricht gegründet sei, kann ich nicht sagen. Platos Lehranstalt kam der Pythagoräischen Schule zwar am nächsten, aber sie hatte auch ihr Eigenes. Er foderte von seinen Schülern keinen Eid der Verschwiegenheit, und lehrte für keinen bestimmten Cirkel, auch nicht in einem verschlossenen Zimmer [9]). Jedermann war der Zutritt verstattet. Unterdessen, da er manche Irrthümer der Volksreligion rügen mußte, und viele Sätze vorzutragen hatte, welche dem orthodoxen System entgegen waren, so muß er, um die Gefahren, womit Denkfreiheit auch damals so oft zu kämpfen

7) Olympiodor, S. 588.
8) Orat. XXI. edit. Harduini, S. 245.
9) Olympiodor. S. 588.

Digitized by Google

ysen hatte, zu entfernen, entweder zu gewissen Stunden seine esoterische Philosophie nur allein seiner eigentlichen Schülern erkläret, oder eben dieselbe nur schriftlich mitgetheilt haben. Aus dem Aristoteles erfahren wir, daß es einen solchen Entwurf seiner esoterischen Philosophie gab [10]).

Ueber die Methode, welche er bei seinen philosophischen Vorträgen beobachtete, finde ich zwei entgegengesetzte Meinungen. Brucker glaubt, sie sei nicht verschieden von derjenigen gewesen, welche wir in seinen Schriften antreffen. Meiners hingegen behauptet, daß er die Methode der Sophisten angenommen habe [11]). Da uns hier bestimmten Nachrichte abgehen, so können wir auch nicht so entscheidend darüber absprechen. Unterdessen, wenn er auch nicht durch Unterredung, sondern in zusammenhängenden Reden sein System erklärte, so ist es doch nicht wahrscheinlich, daß er sie gerade auf sophistische Manier declamiret habe, indem sein Zweck nicht war, Erstaunen zu erregen, oder Ueberredung hervorzubringen, sondern aus Gründen zu überzeugen [11]). Daher ist es mir zum wenigsten beinahe evident, daß seine Methode, wo nicht durchgängig, doch in gewissen Fällen, zumal bei angehenden Schülern, dialogistisch war. Durch Fragen und Antworten Philosophie zu lehren war damals gewöhnlich, und keine andere Lehrmethode paßt so gut zu seiner Lehre von den Ideen. Es scheint, als wenn Plato mit den neuen Schülern allezeit eine Prüfung angestellt habe, ob sie auch mit den nöthigen Eigenschaften ausgerüstet seien. Diese Prüfung bestand darin, daß er ihnen vor allen Dingen die Würde der Philosophie, aber auch die Schwierigkeiten vorstellte, mit denen man kämpfen, und die Arbeiten, die man übernehmen

10) Aristotel. Physic. IV, 2.
11) Epistol. II, S. 70, 72.

nehmen müsse, um sich den Besitz derselben zu verschaffen. Wenn die Begierde durch solche Vorstellungen nicht unterdrückt, sondern vielmehr verstärkt wurde; wenn Eifer und Unverdrossenheit hervorblickte, so hielt er es für ein gutes Zeichen, und glaubte, daß solche Schüler Anlagen und Fähigkeiten hätten, um sich der Philosophie zu widmen [12]). Vielleicht gab er ihnen auch gewisse Sätze und Probleme auf, und ließ sie ihre Kräfte versuchen, ob sie die nothwendigen Gründe und Beweise selbst aufsuchen, und durch ihr eigenes Nachdenken finden könnten. Diese Anstrengung, diese Aufforderung zum Selbstdenken gehörte auch mit zu der Prüfung, welcher er die neuen Schüler unterwarf [13]). Die Beschäftigung mit der Mathematik wurde auch als eine Vorübung zur Philosophie angesehen, welche den Geist zum Selbstdenken und, worauf Plato vorzüglich sahe, zum Gebrauch der reinen Vernunft gewöhnte. Nach dem Brucker foderte Plato von seinen Schülern, daß sie sich, ehe sie noch Philosophie zu studieren anfingen, schon mit Mathematik vollkommen bekannt gemacht hatten. Allein, da er kein einziges Zeugniß für seine Behauptung angeführet hat, so wird jedermann es für wahrscheinlicher halten, daß Plato seinen Schülern auch in dieser Wissenschaft Unterricht ertheilte, weil sie so genau mit Philosophie zusammenhing, und er beinahe der größte Mathematiker seiner Zeit war.

Die Platonische Schule hatte auch darin mit der Pythagorischen einige Aehnlichkeit, daß mit der Bildung des Verstandes auch Veredelung des Herzens vereiniget war. Pythagoras hatte zu diesem Endzweck eine Art von Ordensverbindung eingeführet, welche den Mitgliedern eine strenge Beobachtung von gewissen Regeln auferlegte, und durch die Subordination und Disciplin, welche davon

12) Epistol. VII. S. 127, 128.
13) Epistol. II. S. 70.

Digitized by Google

davon unzertrennlich war, bekam er eine Art von Regierungsgewalt. Diese Einrichtung nahm Plato nicht an, sondern befolgte dabei eine ganz andere Maxime. Ohne sich die Mine und das Ansehen eines Regenten zu geben, der nur zu befehlen braucht, suchte er seine Freunde in Ansehung ihres moralischen Charakters auszubilden, und ihre Fehler zu verbessern, indem er auf eine Art, welche mit dem angebohrnen Rechte auf individuelle Freiheit verträglich war, durch Vorstellungen, Ermahnungen und durch sein eigenes Beispiel auf ihre Denk- und Handlungsweise einwirkte [14]). Durch solche Mittel brachte er den Speusippus, der in seiner Jugend den schlüpfrigen Weg der Ausschweifungen betreten hatte, zu bessern Gesinnungen zurück. Die scharfen Ermahnungen und Bestrafungen seiner Eltern waren fruchtlos gewesen, aber Plato erweckte durch seine sanfte Behandlung und sein ganz entgegengesetztes Betragen das Gefühl der Scham, und den Vorsatz der Besserung [15]).

Nachdem Plato einige Jahre lang mit vielem Ruhme gelehret, und sich mit der Bildung vieler Jünglinge, welche sich theils dem Studium der Philosophie, theils dem geschäftigen Leben widmeten, beschäftiget hatte, so erfolgte in Sicilien eine Begebenheit, welche auf einmal die Aussicht zu einem neuen aber schon längst gewünschten Wirkungskreise eröfnete. Als Dionysius der erstere gestorben war, (Olympiad. 103, 2.) und sein Sohn Dionysius der zweite von dem Throne Besitz genommen hatte, so glaubte Dio, es wäre der glückliche Zeitpunkt gekommen, daß Syracus und ganz Sicilien in den wünschenswerthen Zustand der Ruhe, Sicherheit und der Freiheit gesezt werden könnte, wenn nur in dem jungen Regenten das sittliche Gefühl und Liebe zur Weisheit erwachte,

14) Epistol. II, S. 64. Epistel. VII, S. 142. S. 106. 108.
15) Plutarch. de discrimine amici et adul. S. 71. περὶ φιλαυτίας, S. 491.

Digitized by Google

wachte, und er den Entschluß fassen wollte, lieber als König unter dem Ansehen der Gesetze, als nach bloßer Willkühr zu regieren. Plato schien ihm der einzige Mann zu sein, der durch seinen Geist und Charakter im Stande sei, in dem Dionysius eine so große und wichtige Veränderung hervorzubringen. Es konnte ihm nicht schwer fallen, den Dionysius zu bestimmen, daß er den Plato an seinen Hof berief, weil ihm als einem sehr ehrgeitzigen jungen Mann der Umgang mit dem größten Philosophen seiner Zeit nothwendig als etwas sehr schmeichelhaftes vorkommen mußte. Dionysius empfand auch wirklich das Bedürfniß einer sorgfältigen Erziehung, worin er von seinem Vater gänzlich vernachläßiget worden war, und den Mangel von Kenntnissen, ohne welche ein Regent kein Regent oder doch ein sehr unglücklicher Mann sein muß, wovon er ein Beispiel an seinem Vater gehabt hatte. Aus diesen Ursachen rief er den Plato auf eine sehr ehrenvolle Art an seinen Hof. Zu gleicher Zeit schrieb auch Dio einen Brief an denselben, worin er es an keinen Vorstellungen fehlen ließ, welche sein Gemüth bestimmen konnten, den Ruf anzunehmen. Er stellte die Sache als einen Dienst dar, welchen die Freundschaft heische. Menschenpflicht verpflichte schon dazu, einem jungen Fürsten mit Rath und Belehrung an die Hand zu gehen; Jezt sei der günstigste Zeitpunkt gekommen, um dasjenige zu realisiren, was er über die beste Staatsverfassung nachgedacht habe; Jezt könne ohne Blutvergiessung und ohne gewaltsame Mittel auf dem Weg der Ueberredung eine Revolution in der Regierungsart, in der Denk- und Handelsweise aller Sicilianer zu Stande gebracht werden, welche mit den Foderungen der Vernunft und den Bedürfnissen der menschlichen Natur harmonisch übereinstimmte [16]). Obgleich dieser

16) Epistol. VII. S. 99, 100.

Antrag den Bestrebungen des Plato höchst angemessen war, indem er theils die Achtung der Weisheit unter den Menschen zu befördern, theils sein Ideal eines Staates so viel als möglich zu realisiren wünschte, so fand er doch so viel Bedenkliches dabei, daß er die Sache lange Zeit von mancherlei Seiten erwog, ohne sich entschliessen zu können. Vorzüglich war ihm vor der Jugend des Dionysius bange; er versprach sich keine Festigkeit in seinen Entschlüssen, keine Selbstständigkeit; er sahe die Möglichkeit ein, daß er, wie es bei Jünglingen zu geschehen pfleget, schnell von andern und entgegengesezten Begehrungen hingerissen werden könnte. Doch die Betrachtung, daß Dio schon ein männliches Alter erreicht habe, und Festigkeit des Charakters besitze; der Vorwurf, den er sich selbst machte, daß er nur immer speculire, und nicht durch Handeln den Menschen nüzlich zu werden suche; Endlich die Ueberzeugung, daß es Pflicht für ihn sei, seinem Freund Dio in dieser kritischen Lage beizustehen, und ihn nicht aus Gemächlichkeit oder allzugroßer Bedenklichkeit zu verlassen, alle diese Vorstellungen bestimmten ihn seine blühende Schule zu verlassen, und nach Sicilien zu reisen [17]). Dieses sind die wahren Veranlassungen und Bewegungsgründe, nach dem eignen Geständniß des Plato, und dem Zeugniß des Plutarchs, und ich finde keinen Grund, sie für falsch zu halten, und das um so weniger, weil auch die übrigen Schriftsteller in der Hauptsache übereinstimmen und nur in einigen Nebensachen abweichen [18]). Sie sagen alle aus, daß Plato vom Dionysius an seinen Hof gerufen worden sei, aber sie geben nicht einerlei Absicht an.

Apulejus

17) Epistol. VII, S. 992 flg. Epist. III, S. 77. Plutarchus Dion. S. 962, 963, philosophandum esse cum principibus l. II, S. 779.

18) Apuleius, S. 368. Cornel. Nepos in Dione. Diogen. III, 21. Olympiodor, S. 387. Aelianus, IV, 18.

Digitized by Google

Dionysius sagt, er habe die Landesgesetze von Sicilien sich bekannt machen wollen. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Plato dieses wirklich gethan habe, aber es kann nicht die Ursache sein, warum Dionysius ihn kommen ließ. Nach dem Diogenes kam Plato, wie es scheint, ungerufen, und bat sich einen Ort aus, wo er das Ideal seiner Republik realisiren könnte. Zugleich, sezt eben dieser Schriftsteller hinzu, soll er dem Dio und Theodates nicht ohne Lebensgefahr den hohen Freiheitssinn und den Haß gegen despotische Regierung eingeflößt haben, welche in der Folge den Dionysius vom Throne stürzten. Das lezte ist wahr, aber das erste falsch. Kein Schriftsteller sagt etwas davon, außer Athenäus, aus welchem Diogenes vielleicht diese Sage schöpfte, der es dem Plato sehr übel nimmt, daß er aus ungebührlichen Stolz seine eigne Republik und Gesetzgebung wirklich zu machen suchte [19]). Es kommt mir sehr wahrscheinlich vor, daß die ganze Nachricht aus einer mißverstandenen Stelle des Plato herrühret, wo er saget, er hätte den Ruf des Dionysius für eine sehr günstige Gelegenheit angesehen, um dasjenige in der Erfahrung wirklich zu machen, was er über Regierung und Gesetzgebung in der Idee nachgedacht habe [20]). Diese Stelle mußte nothwendig alle diejenigen, welche den Geist und Sinn seiner erhabenen Ideale nicht erreicht hatten, irre führen, daß sie sich einbildeten, es sei von der Realisirung der Republik die Rede, welche doch nur das Vehikel seiner Ideale war. Uebrigens verdienet Diogenes hier um so weniger Aufmerksamkeit, da er sich in dieser ganzen Erzählung einer unglaublichen Nachlässigkeit schuldig gemacht, und die Folge der Begebenheiten so sehr verworfen hat, daß er in die zweite Reise sezt, was lange hernach auf der dritten

19) Athenaeus, l. XI. C.
20) Epistol. VII, S. 101.

Digitized by Google

geschehen ist. Doch es ist Zeit, daß wir den Erfolg der Reise erzählen.

Nachdem Plato dem Heraclides Ponticus die Aufsicht über die Academie und das Lehramt aufgetragen hatte, reißte er mit dem Speusippus nach Sicilien ab [21]), und wurde vom Dionysius auf eine sehr ehrenvolle Art empfangen [22]). Seine Ankunft wurde von ganz Sicilien als ein Fest gefeiert, indem sich jederman die glücklichsten Veränderungen für diese Insel versprach, und nur die einzige Betrachtung, daß Plato von Athen war, welches vor nicht langer Zeit einen Plan entworfen hatte, Sicilien um seine Freiheit zu bringen, verminderte in etwas die allgemeine Freude. In der That waren auch die Bemühungen des Plato und sein Einfluß auf das Gemüth des Dionysius von so gutem Erfolg, daß man die wichtigsten Folgen erwarten konnte. Er fing damit an, daß er in dem Dionysius Empfänglichkeit für das Vergnügen, welches Geistesbeschäftigung gewähret, zu erwecken, und seinen Geist durch Mathematik für die Philosophie vorzubereiten suchte. Dieses Verfahren des Plato giebt uns ein günstiges Zeugniß von seiner Klugheit und von seiner Einsicht in den Charakter des Dionysius. Er war nicht leer an guten Fähigkeiten, wiewohl sie in dem beständigen Rausch des Vergnügens ungebildet geblieben waren, und besaß vielen Ehrgeiz. Plato öfnete also diesem einen unschädlichen Spielraum, in welchem zugleich sein Verstand genug Anlaß und Antrieb zur Ausbildung fand, um hernach desto thätiger an Veredelung des Herzens durch die Cultur der Vernunft zu arbeiten. Dionysius fand sehr vielen Geschmack an dem Studium der Mathematik, und ergab sich demselben mit einer Art von Leidenschaft. Diesem Beispiel folgte

21) Suidas in Heraclides Epistol. II. S. 73.
22) Plinius Hist. N. VII, 30. Aelian. V. H. IV, 18.

Digitized by Google

folgte der ganze Hof, und das ganze Schloß wurde nun mit Sand bestreut. An den Tafeln herrschte Frugalität und in dem äußern Betragen Bescheidenheit. Dionysius gab schon durch eine auffallende Handlung zu erkennen, wie sehr er sich schäme ein Tyran und Despot zu sein [53]). Diese Aenderungen in der Denkungsart und dem Betragen des jungen Fürsten waren zu sichtbar und weit ausschend, als daß die eine Hofpartheie, welche dem Dion entgegen arbeitete, die Gefahr nicht hätte bemerken sollen, welche ihrem Einfluß und ihrer Gewalt ein trauriges Ende drohete. Sie fühlte sich zu schwach, um dem Ansehen des Plato und Dio Abbruch zu thun, und sahe sich genöthiget einen Mann an ihre Spitze zu stellen, der durch seine Beredsamkeit das gesunkene Gleichgewicht wieder herstellen könnte. Dieser Mann war Philistus (der auch zuweilen Philistides genennt wird), ein berühmter Geschichtschreiber, welchen Dionysius der erste aus Sicilien vertrieben hatte. Dionysius der Zweite ließ sich von seinen Hofleuten leicht bereden, diesen Philistus wieder an seinen Hof zu rufen. Hier trat er an die Spitze der Gegenpartheie, um den schwankenden Thron des Tyrannen zu stützen, und was er dem Vater gewesen war, das wurde er dem Sohn, ein eifriger Diener des Despotismus. Durch Kabalen und Ränke, in denen er ein Meister war, brachte er Dio in den Verdacht, daß er unter dem Schein, für die Ausbildung des Fürsten bedacht zu sein, selbst nach dem Throne strebe. Dionysius scheint von Anfange seiner Regierung in die Gesinnung des Dio ein Mißtrauen gesetzt zu haben, welches Plato, so viel er sich auch Mühe gab, nicht heben konnte. Die Folge von diesen Intriguen war, daß Dio mit Hinterlist auf ein Schifchen gebracht und an der Küste von Italien ausgesetzt wurde. Dieses geschah

53) Plutarch. Dion. S. 963.

nach einem dreimonatlichen Aufenthalt des Plato an dem Hofe. Alle Freunde des Dio geriethen über diese unerwartete Begebenheit in Bestürzung, und jeder befürchtete von dem argwöhnischen Dionysius kein günstigeres Schicksal. Es ging auch einmal ein Gerücht in Syracus, als wenn Plato der Urheber von allen diesen Unruhen hingerichtet worden wäre. Der Antheil, welchen die Freunde des Dio an seinem Schicksal nahmen; die Bewegungen, die in der Stadt vorgingen, da die Unzufriedenen nun nichts geringeres als eine gänzliche Revolution erwarteten, schienen dem Dionysius so bedenklich zu sein, daß er sehr schlimme Folgen für sich befürchten mußte. Um ihnen vorzubeugen, nahm er eine sehr freundliche Mine gegen Dions Freunde, vorzüglich gegen Plato an, und bat diesen sehr angelegentlich, bei ihm zu bleiben. Aber zugleich traf er solche Anstalten, daß er auch, wenn er nicht wollte, da zu bleiben gezwungen war. Denn er logierte ihn in das Schloß, wo niemand ohne sein Vorwissen aus oder eingehen konnte. Sogleich verbreitete sich in Syracus die Rede, daß Plato und Dionys noch niemals so gute Freunde gewesen seien als jezt. Wer bei dem äußern Schein stehen blieb, konnte auch nicht anders urtheilen. Denn Dionys schloß sich immer mehr an den Philosophen an, und schien an seinem Umgang immer mehr Vergnügen zu empfinden. Sein Ehrgeiz konnte es nicht vertragen, daß Plato den Dion höher schäzte, und diesem einen höhern Rang in seiner Freundschaft eingeräumt hatte. Von dieser Stelle wollte er jenen verdrängen, und sich aufdringen: und hätte es Plato ohne Verletzung seiner Grundsätze thun können, so würde er ihm gerne diesen Verlust mit der obersten Ministerstelle vergütet haben. Aber Plato behauptete standhaft seine Würde. Er würde nicht angestanden haben, ihm einen gleichen Grad seiner Freundschaft und Achtung zuzustehen, wenn er ihn durch wahre Liebe und Neigung zur Philosophie seinem Charakter

Digitized by Google

rufter hätte nähern, oder ihm eine gleichgestimmte Denkungsart beibringen können. Dieses war der Zweck seiner Reise gewesen, und daran arbeitete er unaufhörlich, obgleich fruchtlos. Denn Dionys war in diesem Punkte sehr zurückhaltend und mißtrauisch. Philistus und sein Anhang hatten ihm einen unauslöschlichen Argwohn eingeflößet, als wenn Plato nur darum so sehr darum arbeite, damit er zerstreuet und von den Regierungssorgen abgezogen werde, mittlerweile Dion sich der Regierung bemächtigen möchte [24]). Plato drang endlich ernstlich auf seine Abreise. Dionysius war unterdessen in einen Krieg verwickelt worden, und ließ sich daher bereitwilliger finden, ihm die Einwilligung dazu zu geben. Doch mußte ihm Plato zuvor versprechen, daß er, so bald es Friede geworden sei, zurückkommen wollte. Plato verstand sich auch dazu — denn was hätte ihm die Weigerung geholfen — aber doch unter der Bedingung, daß auch Dion zugleich in sein Vaterland zurückkommen dürfe [25]). Plato reiste also nach Athen zurück; Dionysius blieb aber noch, wie es scheint, in Syracus [26]). Vorher hatte er gewisse politische Verbindungen und Verhältnisse zwischen dem Dionys, Archytas und andern Pythagoräern gestiftet, welche hernach auf seine folgenden Schicksale großen Einfluß hatten [27]). In Regierungsgeschäfte mischte sich Plato nur sehr wenig ein, und zwar hauptsächlich aus dem Grunde, weil er voraussah, daß seine Plane doch nicht ausgeführt werden würden. Hiezu kam noch der Umstand, daß vorzüglich nach der Verbannung des Dio sein Einfluß weit geringer war als vorher, und die Gegenpartheie nur gar zu gerne alle

24). Plutarch. l. c. Epist. VII. S. 112.
25) Epistola VII. S. 103-106. Epist. III. S. 77, 78. Plutarchus Dion. S. 962-964.
26) Epistol. II. S. 73.
27) Epistol. VII. S. 123, 125. Plutarch. Dion. S. 969.

Digitized by Google

Schritte und Handlungen der Regierung, sie mochten auch noch so sehr den Gesetzen der Gerechtigkeit und den Maximen des Plato entgegen sein, auf seine Rechnung zu setzen pflegte, wodurch sie zwei Absichten erreichte, daß sie sich selbst von allen öffentlichen Vorwürfen befreiete, und auf den Plato den Haß des Volkes wälzte. Doch arbeitete Plato, so lange er durch die Gegenwart des Dio einen freiern Wirkungskreis hatte, mehr an Verbesserung der Regierungsform und Heilung der sichtbarsten Gebrechen derselben. Denn wahrscheinlich gab er in dieser Zeit dem Dionys den Rath, die griechischen Republiken in Sicilien wieder herzustellen, ihnen gute Gesetze und Verfassungen zu geben, damit sie unter einander in Einigkeit und Freundschaft lebten, und sich gegen die Angriffe der Karthaginenser gemeinschaftlich vertheidigen könnten. Er rieth ihm ferner, die despotische Regierungsform in eine königliche, das heißt, in eine solche Form, welche selbst wieder allgemeinen Gesetzen unterworfen ist, zu verwandeln [28]). Auch setzte er einige Vorreden und Einleitungen zu den Gesetzen auf, welche aber, wie er sagt, fremde Zusätze, er wisse nicht, von welcher Hand, erhalten haben sollen [29]).

Nachdem Plato nach Athen zurückgekommen war, fand sich auch Dio daselbst ein, wo ihn nicht Plato schon daselbst antraf. Hier suchte er seinen Charakter noch weiter auszubilden, und da er in seinem Betragen etwas Finsteres und Ernsthaftes hatte, so rieth ihm Plato, sich in dem öffentlichen Umgange mit dem Speusipp Gefälligkeit und Anmuth zu erwerben [30]). Um diese Zeit gab Plato den Athenienſern einen Chor zum Besten. Dio trug alle Unkosten, welche dazu nöthig waren, indem Plato jenem gerne diese Gelegenheit gönnte, sich bei den Athenienſern beliebt

28) Epistol. III, 75. Epist. VII. S. 121.
29) Epistol. III. S. 76.
30) Plutarch. Dion. S. 964.

Digitized by Google

beliebt zu machen [31]). Mit dem Dionysius unterhielt Plato in dieser Zwischenzeit noch einen Briefwechsel. Da derselbe noch immer die Hofnung unterhielt, daß er nach geendigtem Kriege den Dio zurückrufen würde, aber auch verlangte, daß er unterdessen nichts feindseliges gegen ihn unternehmen sollte, so that Plato alles, was in seinem Vermögen war, den Unwillen desselben zu unterdrücken. Denn er hatte noch immer die Hofnung, daß er beide mit einander wieder aussöhnen möchte, und er hielt die Foderung des Dionysius so lange für billig, als er noch nicht offenbar seinen Worten ungetreu geworden war [32]). Als in Sicilien der Friede wieder hergestellet war, so schrieb Dionys an den Plato, daß er seinem Versprechen gemäß nun wieder an seinen Hof kommen sollte, aber allein: Dio sollte sich noch ein Jahr gedulten. Obgleich Dio sehr in den Plato drang, daß er das Verlangen des Fürsten befriedigen sollte, denn es ging das Gerücht, als wenn ihn jezt mehr als jemals Philosophie interessire, so schlug es doch Plato geradezu ab, weil er schon zu alt sei, und Dionys gar nicht Wort halte [33]). Unterdessen kränkte es den Fürsten ausserordentlich, daß er abschlägige Antwort erhalten hatte, und glaubte, jederman werde es für einen Beweis ansehen, daß ein Plato keine gute Meinung von seinem Charakter und seinem Betragen gegen die Philosophen hege. Um diesen Fehler wieder gut zu machen, rief er, wie Plutarch meldet, mit einer Art von Ehrgeiz, andere Philosophen, die nur einigermaßen einigen Ruf hatten, an seinen Hof, oder reizte sie doch durch die gute Aufnahme, welche er sie finden ließ, dahin [34]). Eben zu der Zeit kam auch Archytas von Tarent nach Syracus. Alle diese Männer

31) Plutarch. Dion. S. 964.
32) Plutarch. Dion. S. 964.
33) Epistol. VII. S. 122. Epist. III. S. 76.
34) Plutarch. Dion. S. 965.

Digitized by Google

ner nebst andern Freunden des Dion, welche einige abgerissene Bruchstücke der Platonischen Philosophie gehöret hatten, ließen sich oft mit dem Dionysius in Unterredung über philosophische Gegenstände ein, indem sie voraussetzten, er sei in der Platonischen Philosophie gänzlich eingeweihet. Dieses schmeichelte zwar dem Fürsten, aber er schämte sich auch nicht wenig, daß er alle Augenblicke seine Unwissenheit verrathen mußte [35]). Sein gekränkter Stolz ließ ihm keine Ruhe, bis es von neuem alle Mittel versuchte, um den Plato zu gewinnen, daß er noch einmal an seinen Hof komme. Man darf hiebei nicht vergessen, daß nicht sowohl das Verlangen nach Geistescultur, als Stolz, der sich verachtet glaubte, und die Hofnung das Uebergewicht in der Freundschaft des Plato, welches Dio behauptet hatte, sich zu verschaffen, die Triebfeder war, welche Dionys leitete; denn hieraus und aus der Schwäche des Dionysius, der sich von andern beherrschen ließ, läßt sich der Erfolg der ersten und zweiten Reise vollkommen begreiflich machen.

Dionysius schickte also nun zum drittenmal ein dreiruderiges Schiff an den Plato, mit einem Schreiben, worin er ihn sehr dringend bat, zu ihm zu kommen, und unter dieser Bedingung in Ansehung des Dio alles versprach, was Plato nur wünschen würde. Zugleich kamen viele Freunde des Dio und Plato aus Sicilien mit, welche den Plato zu der Reise bewegen mußten. Sogar hatte Dionysius, um nichts unversucht zu lassen, den Archytas und andere Pythagoräer in Bewegung gesezt; auch sie mußten den Plato durch ihre Briefe bestürmen. Auch in Athen fehlte es nicht an Anregung; seine Freunde, vorzüglich Dion, der deshalb von seiner Gattin und Schwester ausdrückliche Aufträge bekam, alle drangen in ihn, sich dazu zu entschließen. So viele Bitten und

I Auf-

35) Epist. VII. S. 124. Plutarch. l. c.

Aufforderungen, die Freundschaft gegen den Dio und die Pythagoräer, der Wunsch, den Dio mit dem Dionysius wieder auszusöhnen, und wo möglich, den lezten zu bilden, alles dieses zusammengenommen bestimmte ihn endlich, diese zweite Reise anzutreten, ob er sich gleich keinen gar zu glücklichen Erfolg versprach [36]).

Bei seiner Ankunft freuete sich jeder Patriot in Sicilien, und hofte, Plato würde diesesmal über den Philistus, und die Philosophie über den Despotismus den Sieg davon tragen [37]). Allein der Erfolg entsprach diesen allgemeinen Wünschen nicht. Für das erste hielt es Plato für nothwendig, den Dionysius auf die Probe zu stellen, ob sein Bestreben nach philosophischen Kenntnissen wirklich so groß sei, als es ihm war vorgestellet worden. Als er daher eine Unterredung mit ihm anstellte, und ihm die Würde, aber auch die Schwierigkeiten der Philosophie darstellte, und einige Sätze aus der höhern Philosophie vortrug, überzeugte sich Plato sogleich, daß sein Streben nach Kenntnissen nicht rein und ächt sei, sondern von Stolz und Ehrgeitz und Eigenliebe herrühre, daher er auch seine Unwissenheit nicht gestehen wollte, sondern sich das Ansehen gab, als wisse er schon alles. Plato stand daher auch von diesem Unternehmen ganz und gar ab [38]). Vielmehr fing er nun seine Unterhandlungen des Dio wegen an, und verlangte, daß er ihn,

36) Epist. III. S. 78. Epist. VII. S. 124 - 126. Plutarch. l. c.

37) Plutarch. l. c.

38) Epist. VII. S. 127, 129. Plato sagt, Dionysius habe hernach, wie er gehöret habe, eine Schrift aufgesezt, und darin das Gehörte für seine eigne Erfindung ausgegeben. Doch sei ihm das Zuverlässigere davon nicht bekannt. Epist. VII. S. 129. Aus diesem und dem zweiten Briefe erhellet so viel, daß Plato dem Dionysius einige Sätze aus seiner geheimen Philosophie mitgetheilet hatte. Es war aber dem Philosophen nach seiner Denkungsart sehr unangenehm

ihn seinem Versprechen gemäß nach Sicilien zurückrufen, und ihm den freien Gebrauch seines Vermögens überlassen sollte. Darauf achtete aber Dionys gar nicht, untersagte vielmehr den Curatoren, welche über das Vermögen waren gesezt worden, dasselbe zu verwalten und den Ertrag nach Peloponnes an Dio zu schicken, weil, wie er sagte, das Vermögen nicht dem Dio, sondern seinem Sohn gehöre, über den er als Onkel gesezlicher Vormund sei. Plato, der höchst unwillig und unzufrieden, nicht allein mit dem Fürsten, sondern auch mit sich selbst und denjenigen war, welche ihn zu dieser Reise bewogen hatten, machte sogleich Anstalten zu seiner Abreise, weil es eben diejenige Sommerszeit war, in welcher die Schiffe ausliefen. Dionysius bat zwar sehr, daß Plato noch länger verweilen möchte, allein er beharrte auf seinem Entschluß. Nun dachte Dionysius auf ein anderes Mittel, wodurch er seine Absicht vereiteln könnte. Denn er glaubte, seine Ehre leide darunter, wenn Plato so bald abreise, und sein Ehrgeiz war nur darauf gesezt, daß der Philosoph sein Hausgenosse, sein Freund sei, und ihn dem Dio vorziehe. In Ansehung der Mittel handelte er als ein Despot, der seinen eignen Willen für das oberste Gesetz hält, und durch seine Machtgebote auch über Freiheit zu herrschen sich anmaßet. Er that also zum Scheine, um den Plato aufzuhalten, neue Vorschläge. Dio sollte sich im Peloponnes aufhalten, nicht als ein Verwiesener, sondern als ein Freund, der, so bald sie es gemeinschaftlich für gut befunden, zurückkommen

genehm, daß Dionysius sie wirklich öffentlich bekannt gemacht hatte. Warum aber? War es etwa eine Anwandelung einer stolzen Eigenliebe? Nach dem was er uns darüber sagt, waren diese Sätze so beschaffen, daß sie dem Publikum nicht mitgetheilet werden konnten. An einem andern Orte werde ich diese Räthsel, so weit es möglich ist, zu enthüllen suchen.

Digitized by Google

kommen dürfe, doch unter der Bedingung, daß er nichts feindseliges gegen ihn unternehmen würde. Dio sollte dieses versprechen, und Plato nebst seinen andern Freunden Bürgschaft leisten. Seine Einkünfte sollten nach Peloponnes oder Athen geschickt, und bei einem Manne, den sie selbst vorschlagen könnten, niedergeleget werden, damit er nicht den freien Gebrauch davon habe. Denn er könne ihm unmöglich trauen, wenn er ein so großes Vermögen (es betrug auf hundert Talente) in seinen Händen hätte. Plato könnte, wenn ihm der Vorschlag gefiel, noch ein Jahr dableiben, und dann mit dem Gelde abreisen. Obgleich diese ganze Rede ihm in dem höchsten Grade mißfiel, so mußte er doch der Klugheit gemäß zum wenigsten Bedenkzeit sich ausbitten. Nach reiflicher Ueberlegung hielt er es doch für besser, in den Vorschlag einzuwilligen, als wider den Willen des Fürsten abzureisen, weil das lezte ihm ganz und gar unmöglich gemacht werden konnte, und Dio sich dabei noch schlimmer würde befunden haben. Als er daher dem Dionysius seinen Entschluß bekannt machte, sezte er noch hinzu: Er dürfe aber nicht glauben, als wenn er dem Dio, wie ein Herr seinem Sklaven, befehlen könne; sie müßten seine eigne freie Erklärung haben, und deswegen an ihn schreiben. Dionysius war damit zufrieden. Unterdessen segelten die Schiffe ab. Gleich darauf erklärte Dionysius, daß er dem Dio nur die Hälfte seines Vermögens verabfolgen lassen könne, weil die andere seinem Sohn gehörte. Mit dem äusserſten Befremden hörte dieses Plato an, und sagte daher nichts weiter als, sie müßten die Antwort des Dio abwarten. Als Dionysius bald darauf die Güter des Dio geradezu verkaufen ließ, sahe Plato nur zu deutlich ein, daß um alle Vorstellungen und Unterhandlungen fruchtlos sein würden, und beobachtete daher ein tiefes Stillschweigen. Die ganze Zeit über lebten sie in einem solchen Verhältnisse, daß Dionysius den Philosophen gleichsam in einer Gefangenschaft hielt, —

denn

denn er wohnte in den Schloßgärten, wo niemand ohne Erlaubniß aus oder eingehen konnte — Plato aber sich nach Freiheit sehnte. Uebrigens bildeten sich die Sicilianer ein, sie wären gute Freunde; denn beide entdeckten nicht allein keinem Menschen ihr beiderseitiges Verhältniß, sondern Dionysius gab sich auch noch jezt alle erfinnliche Mühe, den Philosophen durch Gefälligkeiten und Liebkosungen zu gewinnen, und von Dions Freundschaft abzuziehen. Unterdessen entstand unter den Miethsoldaten, welchen Dionysius den Sold verringern wollte, ein Aufruhr, der nicht anders gestillt werden konnte, als daß ihnen Dionysius alles was sie verlangten, und noch mehr verwilligte. Ein ausgesprengtes Gerücht gab den Heraclides, einen Freund des Dio, als Urheber desselben an, und nöthigte denselben, sich zu verbergen oder flüchtig zu werden. Ein anderer Freund des Dio, Theodotes, ging zum Dionysius, bat ihn, er möchte alle Verfolgung gegen denselben einstellen; er hoffe, daß er sich stellen und vertheidigen werde, wenn er Sicherheit für seine Person erhalte. Dionysius versprach es im Beisein des Plato, hielt aber sein Wort nicht: Plato that Vorstellungen, allein sie wurden verächtlich zurückgewiesen. Denn Dionysius glaubte nun ganz gewiß entdeckt zu haben, daß Plato völlig mit der Parthie des Dio einverstanden sei. Jezt mußte er aus dem Schloßgarten zu dem Archedemus ziehen, weil die Hofdamen einen geheimen Gottesdienst in dem Garten anzustellen hatten. Nachdem er durch eine Unterredung mit dem Theodotes sich den Zorn des Fürsten von einer neuen Seite zugezogen hatte, bekam er seine Wohnung unter den Miethsoldaten, die ihm nicht gut waren. Denn es war ausgesprengt worden, Plato habe den Dionysius bereden wollen, seine Leibwache abzudanken, welches auch wohl vorher geschehen sein konnte. Als endlich Plato hörte, daß einige Soldaten sich vorgenommen hätten, ihn zu ermorden, so schrieb er an den

Archytas

Archytas, in welcher kritischen Lage er sich befinde. Dieser schickte unter dem Vorwande einer öffentlichen Angelegenheit einen gewissen Lamiscus ab, welcher von dem Fürsten die Erlaubniß auswirkte, daß Plato abreisen durfte. Dionysius war doch so gütig, daß er die Reisekosten hergab [39]). Plutarch sagt, Archytas habe selbst an den Dionysius geschrieben, und Diogenes hat auch wirklich einen Brief dieses Inhalts in seine Lebensbeschreibung des Archytas eingerückt. Davon erwähnet aber Plato nichts [40]). Plato landete auf der Rückreise in Elis, und kam eben an, als die Olympischen Spiele gefeiert wurden. Als er hier seinen Freund Dio antraf, so erzählte er ihm seine Schicksale, und den Verfolg seiner Reise. Dio erklärte sogleich, daß er den Tyrannen wegen der ungerechten und treulosen Behandlung, deren er sich gegen ihn und den Plato schuldig gemacht, züchtigen werde. An dieser Unternehmung wollte Plato aber keinen Theil nehmen, und zwar aus verschiedenen Ursachen. Er sei schon zu alt, sagte er; Dio habe ihn gleichsam wider Willen in die Freundschaft des Dionysius gezogen, die er auch jezt noch ehren wolle, zumahl da Dionysius doch noch so viel Achtung gegen ihn gehabt habe, daß er ihn den mörderischen Anschlägen seiner Feinde nicht preis gegeben habe; Er wolle völlig neutral bleiben, um vielleicht noch eine Aussöhnung zwischen ihnen vermitteln zu können [41]). Nach seiner Zurück-

39) Diese Nachrichten findet man Epist. III. S. 20 - 22. Epistol. VII, S. 137 - 142. Plutarch. Dio. S. 965, 966.

40) Dione, S. 966.

41) Epistol. VII. S. 149. Plutarchus Dio S. 967. Ich muß hier noch einige unrichtige Angaben von einigen Schriftstellern anführen, damit man an einigen Beispielen sehen kann, wie unzuverlässig oft die neuern Schriftsteller sind. So sagt z. B. Apulejus, Plato habe wirklich den Dio mit

Zurückkunft hat Plato noch einmal an den Dionysius geschrieben. — Dieß ist der dritte unter den vorhandenen — darin er sich gegen allerlei Verläumdungen vertheidiget.

Ich hoffe, meine Leser werden mich entschuldigen, daß ich etwas weitläufig in Beschreibung dieser zwei Reisen gewesen bin. Es sind die einzigen etwas zusammenhängenden Bruchstücke seines Lebens, und sie sind desto schätzbarer, weil wir ohne diese fast gar nichts von seinem Charakter, Betragen, und Maximen wissen würden. Sein Aufenthalt und sein Betragen an dem Hofe des Dionysius, verursachte ihm schon bei seinen Lebzeiten mancherlei Vorwürfe und unbillige Urtheile, welche neuere Gelehrte theils wiederholet, theils mit noch andern vermehret haben, daß sein Charakter oft in ein sehr zweideutiges Licht gesetzt worden ist. Ohne diese Nachrichten würden wir zwar immer noch Ursache haben, diese Urtheile zu verwerfen, weil sein ganzes Leben so viele Beispiele von falschen oder doch nur halbwahren Erzählungen, Erdichtungen und einseitigen oder flüchtigen Beurtheilungen aufstellet; aber die Quelle und die Ursachen derselben und das sicherste Mittel sie zu prüfen würde uns fast gänzlich fehlen. Ich will nur einige von den Vorwürfen, welche ihm seine Tadler machen, aufüh-

dem Dionysius ausgesöhnet, und die Erlaubniß ausgewirkt, daß er nach Sicilien zurückkommen dürfte. S. 368. Nach der zweiten Reise, sagt Olympiodor, war Dio seines ganzen Vermögens beraubt und in Verhaft genommen worden. Dionysius versprach ihm die Freiheit unter der Bedingung, daß er Ihn Plato bewegte) zum zweitenmal an seinen Hof zu kommen. Dieses war also nach dem Olympiodor der Zweck seiner dritten Reise. S. 388. Diogenes Laertius III. 21, 22. sezt die Lebensgefahr des Plato nach seiner gewöhnlichen Nachlässigkeit in die zweite Reise.

anführen, und untersuchen, ob sie sich wirklich mit sichern Gründen rechtfertigen lassen. Man tadelt also erstlich an ihm, daß er die Syracusanischen Tafeln der Frugalität und Mäßigkeit vorgezogen habe [42]). Diese Beschuldigung findet sich in einem Brief, dessen Verfasser ungewiß ist, und kann deswegen schon für unbedeutend gehalten werden. Allein sie widerspricht auch offenbar dem Charakter des Plato, und der Thatsache, daß er wirklich auf einige Zeit Frugalität an dem Hof zu Syracus einführte [43]). Plato, sagt man ferner, war nicht frei von dem unedelen Streben nach der Gunst der Großen, einer Haupttriebfeder seiner Sicilianischen Reisen. Oder vielleicht wollte er sich auch durch Fürstendienst bereichern [44]). Allein die Geschichte seiner Reisen, und sein Betragen an dem Hofe, seine Standhaftigkeit in der Freundschaft des Dio widerlegen die erste Anklage so vollkommen, daß ich kein Wort mehr hinzuzusetzen brauche. Scheinbarer ist der zweite Vorwurf, zumal wenn man die Aechtheit des dreizehnten Briefes annimmt. Um diese Sache gehörig beurtheilen zu können, müßte wohl vor allen Dingen ausgemacht sein, welches Vermögen Plato damals besaß, und in welchem Verhältniß er mit dem Dionysius stand. Es ist wahrscheinlich, daß sein väterliches Erbtheil zwar nicht groß aber doch auch nicht unbeträchtlich gewesen ist. Wenn seine Reisen einen Theil davon verzehret hatten, so ersetzte doch der vom Dio oder Annicaris geschenkte Garten den Abgang wieder. Man kann also annehmen, daß Plato so viel Vermögen besaß, daß er bei seiner Frugalität und Mäßigkeit bequem und unabhängig leben konnte. Wir lesen nicht, daß er um einen gewissen Lohn gelehrt habe,

42) Epist. 1. Xenophontis.
43) Plutarch. Dione, S. 963.
44) Meiners Geschichte der Wissenschaften 2ter B. S. 613.

welches er auch an den Sophisten so sehr tadelt. Aber demungeachtet kann man mit gutem Grunde annehmen, daß seine Schüler und Freunde ihm die Erlaubniß gaben, sich ihres Vermögens zu bedienen, wenn und wie er wollte, und daß er im Nothfall Gebrauch davon machte[45]). Man kann ferner voraussetzen, daß Dionysius, der alle mögliche Mittel, wodurch er den Plato an seinen Hof ziehen konnte, mit einer Art von Ehrgeiz aufsuchte, nicht unterlassen haben wird, von dem großen Vermögen, das ihm zu Gebote stand, Gebrauch zu machen, und aus der zulezt angeführten Stelle läßt es sich ganz sicher schließen, daß ihm Dionysius wirklich den unbeschränkten Gebrauch seines Vermögens angebothen habe.

Gesetzt nun auch, der Brief sei ächt, welches ich noch nicht behaupten will, so beträgt doch nur die ganze Summe, die er vom Dionysius nach der zweiten Reise bekommen hätte, 56 Minen (nach unserm Gelde ohngefähr 1183 rthl.) eine Summe, die weder mit andern Summen, welche Dionysius sonst verschenkte, im Verhältniß stehet, noch auch eine niederträchtige Gewinnsucht von Seiten des Plato beweiset. Denn Plato behielt von allem diesem Gelde nicht das geringste für sich, sondern wendete es theils zu Werken der Wohlthätigkeit, theils zu andern nothwendigen und standesmäßigen Ausgaben an. Hiermit lassen sich einige Anekdoten, die man beim Plutarch und Diogenes findet, sehr wohl vereinigen, nach welchen Plato kein Geschenk an Gelde, sondern nur einige Bücher vom Dionysius annahm[46]).

Wenn

45) Epistol. XIII, S. 173, 174. Aus der lezten Stelle erhellet, daß Plato mit Hülfe seiner Freunde und Schüler seine Anverwandtinnen auszustatten pflegte, wenn ihre Väter oder Mütter gestorben waren. Es war dieses Sitte bei den Athenienſern.

46) Plutarch. Dion. S. 965. Diogen. N. 21.

Digitized by Google

Wenn Dionysius zuweilen die Freundschaft gegen den Plato aus den Augen sezte, und ihm den Arm des Despoten fühlen ließ, so wiederfuhr ihm, wie einige meinen, nichts als was er verschuldet hatte, indem er unter der Maske eines Freundes mit dem Dio einen Plan entworfen hatte, den Dionysius vom Throne zu stoßen. Diese Beschuldigung scheint mir aber höchst ungerecht zu sein. Die Feinde des Dio und Plato, und der guten Sache führten diese Sprache, um dem Fürsten Mißtrauen einzuflößen, und die Staatsreform, die sie aus Privatabsichten haßten, zu verhindern [47]). Plato war im Anfange immer offen und freimüthig, tadelte mit Vorsichtigkeit was zu tadeln war, gab ihm mehrmahls den Rath, als König über freie Unterthanen zu regieren, und nur dann, als die Verläumdungen seiner Gegner Gehör fanden, wurde er zurückhaltender, und riß sich so viel er konnte von den Verhältnissen mit dem Fürsten los. Wäre sein Herz einer solchen Tücke fähig gewesen, so würde er gewiß ganz anders gehandelt und durch Schmeichelei, Gefälligkeit und zuvorkommendes Wesen den Dionysius sicher gemacht haben. Als die Uneinigkeit zwischen Dio und Dionysius in eine offenbare Fehde ausbrach, nahm er, der so sehr gekränkt worden war, keinen Antheil daran, sondern suchte noch immer Frieden zu stiften. Er war immer fest und unerschütterlich in seinen Grundsätzen, und handelte gegen Dio und Dionysius nach den nämlichen Maximen [48]). Er war gegen beide gerecht, aber einen größern Grad der Achtung war er dem würdigern schuldig.

Mit mehr Grund könnte man vielleicht einen gewissen Stolz und Ehrgeitz für Fehler seines Charakters

 halten

47) Epistol. VII, S. 112.
48) Plutarch. de discrimine amici et adulat. S. 54.

Digitized by Google

halten. Zwar waren diese Leidenschaften nicht die unumschränkten Beherrscher seines Herzens; er achtete Tugend und Rechtschaffenheit und nächst diesen die Eigenschaften eines gebildeten und freiwirkenden Geistes über alles: allein, es leuchtet doch aus allen seinen Handlungen das Bestreben vor, diese Eigenschaften vor dem Publicum zu zeigen; er weiß es, daß er diese Eigenschaften des Geistes und Herzens besitzet, und leget auf dieses Bewußtsein einen zu großen Werth. Es scheint als wenn er mit einem gewissen Wohlgefallen den Dionysius auf den Ruf aufmerksam mache, welchen er damals erworben hatte, der ihm den ersten Rang unter allen Philosophen der damaligen Zeit einräumte [49]). Nicht ohne eine Art von Erhebung sagt er von sich selbst, er sei nur deswegen in seinen Augen groß, weil er nur allein seiner Vernunft folge [50]). Er hegt von sich als Schriftsteller eine so hohe Meinung, daß er behauptet, alles was er geschrieben habe, sei ohne Fehler und Tadel [51]). Es ist möglich, daß das Ansehen, die Achtung, das Lob und der Beifall, welche ihm von allen Seiten begegneten, diese stolze Selbstgefälligkeit hervorbrachten, welche den Werth seiner Eigenschaften sehr vermindern muß, wenn sie ihm, wie aus dem Angeführten zu erhellen scheint, wirklich angehangen hat. Allein, wenn ich auch wieder bedenke, daß mir die Nachrichten von seinem thätigen Leben viel zu mangelhaft und lückenhaft sind, so scheint es mir doch etwas zu gewagt zu sein, aus diesen einzelnen Aeusserungen seinen Charakter bestimmen zu wollen.

Denn es ist sehr wahrscheinlich, daß ihn gewisse Rücksichten und Verhältnisse gleichsam nöthigten, auf eine solche Art von sich zu sprechen. Einige Schriftsteller

49) Epistol. II, S. 67.
50) Epistol. II, S. 64.
51) Epistol. VII, S. 130.

ler haben in einigen seiner Handlungen und Gedanken unverkennbare Spuren einer neidischen und hämischen Gemüthsart zu finden geglaubt. Nur daraus, sagen sie, läßt es sich begreifen, warum er die größten Staatsmänner mit so wenig Schonung tadelt, alle Philosophen, welche vor ihm gelebt hatten, nur widerleget, und gleichsam in Triumph aufführet; und mit keinem seiner Mitschüler freundschaftlich lebet [52]). Ueber sein Verhältniß mit den Sokratikern habe ich mich schon oben erkläret. Wie man aber aus jenen Thatsachen diese Folgerung habe ziehen können, kann ich wirklich nicht begreifen. Freiheit zu denken und seine Gedanken mittheilen zu können ist ein allgemeines Recht, welches keinem Menschen, zum Verbrechen gemacht werden darf. Es ist einleuchtend, daß Plato nichts anders that als von diesem Rechte Gebrauch zu machen, wenn er über die Handlungen und Meinungen der Verstorbenen sein freies Urtheil fällte. Gesezt auch, daß dieses zuweilen zu hart, oder ungerecht sei, so ist es nicht ein Fehler seines Herzens sondern ein Irrthum seines Verstandes, welcher auch allezeit in der Einseitigkeit eines Urtheiles gefunden wird. Es ist wahr, Plato tadelt viele von den verstorbenen Philosophen und andern berühmten Männern, aber nicht alle; er sagt nicht allein Böses, sondern auch Gutes von ihnen. Seine liberale Denkungsart, und sein Wille allen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, jeden für das gelten zu lassen, was er gelten kann, erhellet vorzüglich aus seinen Urtheilen über die Sophisten. Ob er gleich sehr oft ihre Grundsätze und Maximen misbilliget; so versagt er ihnen doch das Lob nicht, daß sie meistentheils fähige Köpfe waren, und einen großen Schatz von

52) Diogen. III, 26. Dionys. Epistol. ad Pompeium. Aristides Oratio II. Platonica. Meiners Geschichte der W. ster B. S. 687.

Kenntnissen besaßen. Hier darf man auch nicht den Umstand übersehen, daß wenn er Meinungen eines Zeitgenossen widerlegen will, er den Mann niemals mit seinem Nahmen anführet.

Nicht weniger unbillig ist ein Vorwurf, der ihm von ältern Schriftstellern und noch neulich von Plessing ist gemacht worden, daß er aus stolzer Eigenliebe nur allein seine Meinungen für Wahrheit und alle andere Vorstellungsarten für Irrthümer gehalten; daß er aus blinder Anhänglichkeit an dem orthodoxen System der Mysterienreligion alle anders denkende, vorzüglich aber den Demokrit und die Sophisten gehaßt, verfolgt, und in seinen Schriften auf eine ganz unwürdige Weise behandelt habe [53]). Diese Beschuldigung stehet oder fällt zum Theil mit einer Nachricht, die man beim Diogenes findet. Plato, berichtet er aus dem Aristoxenus, ging in dem Hasse gegen Democritus so weit, daß er alle Schriften von ihm, die er nur in seine Gewalt bekommen konnte, verbrennen wollte, und er würde es auch wirklich gethan haben, woferne nicht Kleinias und Amyclas, zwei Pythagoräer, vorgestellet hätten, daß sie schon in so vielen Händen seien, als daß er sie vertilgen könne. Aus eben der Ursache habe er des Democritus nicht einmal Erwähnung gethan [54]). Aristoxenus wird zwar sonst für einen genauen und zuverläßigen Schriftsteller gehalten, ich zweifele aber, ob er dieses Lob durch seine Schrift, απομνημονευματα ἱστορικα, in welcher diese Nachricht stehet, verdienet habe, weil er darin blos den Sammler macht. Doch dem sei wie ihm wolle, so stehet diese Erzählung einem Mährchen so ähnlich, daß sie auch ohne andere Gegengründe ihre Glaubwürdigkeit verlie-

53) Plessing Memnonium. Zweiter Band. S. 435. Diog. III, 25.

54) Diogen. IX, 40.

verlieren müßte. Denn warum sollte er den Demokritus allein mit einem solchen Hasse verfolgt haben? Warum gerade diese Schriften verbrennen? Es gab welche, die viel freiere Gedanken enthielten, z. B. diejenigen, welche aus der Feder des Gorgias und Protagoras geflossen waren.

Wenn Plato in irgend einem Punkte Ursache hatte mit dem Demokrit unzufrieden zu sein, so konnte es nichts anders sein, als daß er sich blos allein auf Physik, oder die Erklärung der Naturerscheinungen aus Naturursachen einschränkte. Nun erhellet aber aus seinen Schriften, daß er diese Untersuchung gar nicht verwirft, sondern vielmehr gegen den Supernaturalismus der damaliger Zeit empfiehlet, und gegen den Vorwurf, als ob sie unvermeidlich zur Gotteslängnung führe, in Schutz nimmt [55]). Wie stimmt mit dieser Denkungsart das Betragen überein, wovon jene Anekdote ein Beispiel enthalten soll? — Der Umstand, daß Plato niemals des Demokritus mit einem Worte gedenkt, scheint freilich uns etwas besonders zu sein, da wir uns nach Erfindung der Buchdruckerkunst beinahe alle Werke des gelehrten Fleißes verschaffen können. Allein bei den Alten, zumal zu Platos Zeiten war es gewiß ein seltnes Glück, die vorzüglichsten Werke des Geistes zusammenzubringen. Vielleicht ist hierin eine Ursache zu suchen, warum Plato ein tiefes Stillschweigen in Ansehung des Demokritus beobachtet, und mehrere können mitgewirkt haben, die uns gänzlich unbekannt sind. Was die Sophisten betrift, so habe ich schon vorher bewiesen, daß Plato nicht ungerecht gegen ihre Verdienste und Talente war. Herr Meiners beruft sich außerdem noch auf eine Stelle in

55) Socratis Apologia, S. 42, 54. de legib. VII. 9ter B. S. 337.

dem zehnten Buche seiner Gesetze, wo Plato die Todes- und Gefängnißstrafe für diejenigen festsetzet, welche das Dasein Gottes, oder seine moralischen Eigenschaften läugnen. Ohne den Werth oder Unwerth dieser Aeusserungen zu beleuchten, begnüge ich mich damit, die Anmerkung zu machen, daß man die Denkungsart und Handlungsweise des Plato nach Aeusserungen, die in diesem Buche vorkommen, am wenigsten bestimmen sollte, weil sie ein Ideal einer Staatsverfassung enthalten, das in der Erfahrung nicht angetroffen wurde. Und wenn man auch dieses einräumen sollte, so müßte man doch das Urtheil des Plessings über den Charakter des Plato, in so fern es Folgerung aus dieser Stelle sein soll, für übereilet halten, weil sich bei genauerer Untersuchung findet, daß Plato nicht sowohl Gotteslängnung als Sittenlosigkeit bestraft wissen will. — Wie endlich ein Mann, wie Plessing, der die Schriften des Plato nicht nur gelesen, sondern auch studieret hat, sich so weit in seinem Urtheile verirren konnte, daß er diesem Philosophen eine bigotte Denkungsart, eine blinde Anhänglichkeit an die Volksreligion ansinnen konnte, scheint mir nicht viel weniger als ein Räthsel zu sein, da man fast in allen seinen Schriften unläugbare Beweise findet, daß er die Irrthümer seiner Religion sehr helle eingesehen hätte, und nicht die ganze Religion, wie sie damals war, sondern die von ihren Grundirrthümern gereinigte mit so viel Wärme des Herzens vertheidigte. Ihm war gar nichts an den besondern Bestimmungen der Religion, wodurch sie verunstaltet worden war, gelegen, aber die Grundwahrheiten derselben, ohne welche sie nicht einmal denkbar sein würde, und den Zusammenhang derselben mit Sittlichkeit betrachtete er mit Recht als solche Ueberzeugungen, welche jedem Menschen von gesundem Verstande und Herzen theuer und werth sein müssen.

Digitized by Google

Es ist eine auffallende Thatsache, daß Sokrates und Plato, ob sie gleich beide mit dem größten Eifer die religiösen Vorurtheile durch eine würdigere Vorstellungsart zu verdrängen suchten, doch ein ganz entgegengesetztes Schicksal erfuhren. Sokrates mußte dieses edeln Zweckes wegen den Giftbecher ausleeren, und — Plato starb ruhig auf dem Bette. Ich weiß zwar, was man, um diese Ungleichheit zu erklären, sagen wird, daß nämlich die Feinde des Sokrates die Religion nur zum Vorwand brauchten, um ihrer Rachsucht einen Anstrich von Gerechtigkeit zu geben; allein ich zweifele, ob dieser Grund für hinreichend gehalten werden dürfte. Denn wenn Plato nicht weniger als Sokrates in dem Fall war, daß er Feinde haben konnte; wenn er selbst durch viel freiere Aeusserungen über so viele politische religiöse und moralische Irrthümer und Vorurtheile den Tadel, den Haß und Verfolgungsgeist von vielen Menschen aus allen Klassen der Nation gegen sich reizen mußte, so bleibt es immer noch ein Räthsel, daß ihre beleidigte Eigenliebe nicht den nämlichen Kunstgriff brauchte, sich unter dem Mantel der Religiosität zu verbergen. Ich wage es hier einige Vermuthungen darzulegen, welche dieses Phänomen einigermaßen begreiflich machen können. Der Erfolg, mit welchem Sokrates nach seiner Ueberzeugung Vorurtheile bestritten, und die Feinde der Wahrheit an ihm ihre Rache ausgeübet hatten, war so beschaffen, daß er auf der einen Seite Klugheit und Behutsamkeit, auf der andern eine Art von Schonung und Mäßigung anrathen mußte. Die Gegner der Aufklärung konnten nun aus der Erfahrung lernen, daß ihre gewaltsamen Mittel, wenn sie auch ihre Absichten noch so glücklich bewerkstelligten, doch zu weiter nichts führten, als ihre Urheber der Schande und dem Abscheu der Zeitgenossen sowohl als der folgenden Generationen preis zu geben. Alles was sie gewinnen konnten, war nur

für

für den Augenblick, aber sie sezten weit mehr auf das Spiel. Wenn diese Betrachtungen den Verfolgungsgeist und Intoleranz wirklich in Schranken gehalten haben, — daß sie gewirkt haben, schließe ich daraus, daß Sokrates das lezte blutige Opfer war — so waren sie gewiß größtentheils eine Frucht von dem Einfluß, welchen Plato, Xenophon und die übrigen Sokratiker durch ihre Schriften über ihre Zeitgenossen erhalten hatten. Wenn nun gleich durch dieses Mittel die gewaltthätigen Angriffe auf die Denkfreiheit entweder zurückgehalten oder gemäßiget wurden, so konnte sich doch kein Schriftsteller, der Wahrheiten schreiben wollte, über alle Besorgnisse hinwegsetzen, sondern hatte noch immer zu befürchten, daß die blinden und verkappten Religionseifrer einmal mit desto größerer Gewalt gegen ihn losbrechen würden, je mehr sie eine Art von Zwang in Zaum gehalten hatte. Er hatte desto mehr Ursache auf seiner Hut zu sein, weil weder die Kräfte, noch dasjenige, was ihnen das Gegengewicht halten sollte, mathematisch berechnet werden konnten. Diese Bemerkungen lehrten ihn eine gewisse Art von Vorsicht und Behutsamkeit, wodurch er die Gegner weniger reizte. Dieses dünkt mir ist die zweite Ursache, und sie ist in den Schriften des Plato sehr sichtbar. Auf der einen Seite fühlte er die Verbindlichkeit und das Recht, Wahrheiten zu sagen, und Irrthümer mit der Helligkeit, welche ihm seine Vernunft zeigte, darzustellen: auf der andern Seite aber entdeckte er auch diejenigen Gefahren, welche damit unzertrennlich verknüpfet sind, und traf daher einen Mittelweg, auf dem er den Rechten der Vernunft, ohne sich muthwillig aufzuopfern, Genüge thun konnte. Zu den Mitteln, wodurch er seine Person gegen solche Angriffe sicher zu stellen suchte, rechne ich erstlich die Einkleidung seiner Schriften. Alle diejenigen, wodurch er sich in Gefahr bringen konnte, sind in dialogischer Form geschrieben,

unter

unter deren Schutz er viel freier und furchtloser schreiben konnte, weil sie nicht für eigne Räsonnements, sondern für Darstellungen fremder Gedanken angesehen werden konnten. Sodann bestritt er hauptsächlich nur diejenigen religiösen Irrthümer, welche mit den Gesetzen der Sittlichkeit nicht bestehen können, wobei er den Schein annahm, als wenn er das System der Volksreligion als ein Rechtgläubiger annehme, und nur einige falsche Bestandtheile lostrenne. Hier spricht er mit vieler Wärme und Freimüthigkeit. Die übrigen Angriffe auf das Fundament der Volksreligion, auf die Vielgötterei, weiß er so fein unter Ironie zu verbergen, daß sie ihm nicht leicht einige Ungelegenheit zuziehen konnten. So eine versteckte Spötterei war es, wenn er sagte: was die zwölf Götter anlange, so müsse man alles glauben, was die Dichter von ihnen sagten, sey es auch noch so unbegreiflich, weil sie als Söhne jener Götter das am besten wissen müßten [56]). Noch eine Bemerkung muß ich hier machen. In denjenigen Dialogen, welche Plato in seinem Alter geschrieben hat, wird man leicht eine freiere Sprache, mehr Muth und Unbefangenheit des Geistes in Bestreitung der Irrthümer, als in den frühern entdecken, es sei nun, daß er einen freiern und umfassendern Gesichtspunkt gewonnen hatte, oder daß das sinkende Alter ihn gegen Gefahren gleichgültiger gemacht, oder endlich, daß er die Schwäche seiner Gegner sich größer vorgestellt hatte.

Die äußerlichen Gebräuche der Religion befolgte Plato wahrscheinlich eben so gut als Sokrates und andere weise Männer, obgleich seine Denkungsart in einigen Punkten sehr abweichend war. Wenn Sokrates z. B. sich noch nicht von allem Abergl[illegible] hatte

56) Timaeus. 9ten B. S. 304.

hatte, sondern noch stark an dem Glauben der Mantik hing, auf Träume und Götterorakel viel hielt, so finden wir davon in dem Leben des Plato keine Spuren, ob er gleich in seinen Schriften einigemal zu diesen Vorstellungen zurückzukommen scheint. Als Xenophon in die Dienste des Cyrus treten wollte, schickte ihn Sokrates nach Delphi, um das Orakel zu befragen, Plato hingegen suchte nicht hier, sondern bei seinem eignen Verstande Rath, als er den Ruf an den Hof des Dionysius erhalten hatte, welches gewiß keine geringere und mißlichere Begebenheit für ihn war, als jene für den Xenophon. Er glaubte auch keine göttliche Stimme zu hören, sondern empfand immer nur den Zuruf der kalten Vernunft, ob er gleich eine weit feurigere Einbildungskraft besaß.

Plato wurde von vielen Königen und Staaten als Philosoph und Staatsmann geschätzt, und erhielt von verschiedenen derselben den Antrag, ein Gesetzbuch für sie aufzusetzen, z. B. von den Cyrenaikern, von einem Lodomas (vielleicht König der Thasier) von den Arcadiern und Thebanern [57]). Mit dem Perdiccas, König von Macedonien, führte er einen Briefwechsel, und schickte einen seiner Schüler Euphräus an ihn, um ihm mit gutem Rath an die Hand zu gehen [58]). Nach dem Plutarchus entwarf er nach dem Tode des Dionysius für die Sicilianer, und den Cretensern für ihre Kolonie Magnesia Gesetze, die auch wirklich angenommen worden sein sollen; er schickte den Eleern den Phormio, und den Pyrrhäern den Menedemus, um ihrem Staate eine bestimmte Verfassung zu geben [59]). Allein was die Gesetze

57) Diogen. III, 23. Aelian. V. H. II, 42. XII, 30. Epistol. XI. Plutarch. προς ἡγεμονα απαιδευτον.

58) Epistol. V. S. 87.

59) Plutarch. aduers. Coloten. S. 1126.

setze für die Sicilianer und Cretenser anlangt, so befürchte ich sehr, Plutarchus hat sich übereilet, oder nicht bestimmt genug ausgedrückt. Eine Einleitung zu einem Gesetzbuch hatte Plato wirklich aber für den Dionysius aufgesezt, wie wir oben erzählet haben; Vorschläge hatte er den Sicilianern nach dem Tode des Dio mitgetheilet, wie sie ihrer Republik eine feste Konstitution geben könnten, die wir auch noch in dem siebenden und achten Briefe lesen: allein es bleibt eben so ungewiß, ob seine Vorschläge angenommen worden sind, als ob er die noch vorhandenen Gesetze auf das Verlangen der Cretenser oder aus innerm Antrieb seines Geistes aufgesezt habe.

In dem ersten Jahre der hundert und achten Olympiade starb dieser merkwürdige Mann, an dem ersten Tage seines zwei und achtzigsten Jahres. Obgleich seine Gesundheit durch die vielen Reisen, Gefahren und Arbeiten sehr stark gelitten hatte, so verlängerte er doch durch seine musterhafte Mäßigkeit und Beherrschung seiner Leidenschaften sein Leben bis zu einem so ansehnlichen Alter [60]).

Hierdurch wurde ihm auch das seltene Glück zu Theil, daß sein Geist bis an die lezten Augenblicke munter und thätig blieb [61]). Nach seinem Tode fand man noch auf einer Wachstafel den Anfang seiner Republik, woran die Sorgfalt zu feilen und den Ausdruck zu verbessern sichtbar war [62]). Man könnte daraus schließen, daß diese Schrift eine seiner Lieblingsarbeiten gewesen sei, wenn es nicht schon aus der Bearbeitung und Einkleidung erhellete, daß er mit vorzüglichem Interesse gearbeitet

60) Seneca Epist. 58.
61) Cic. de Senectut. c. 5. Seneca Epist. 58.
62) Dionysius, περὶ συνθέσεως edit. Hudson. S. 55. Quinctilian. VIII, 6.

Digitized by Google

beitet haben müsse. Der Tod überschlich ihn wie ein sanfter Schlaf, als er eben einem Hochzeitschmause beiwohnte [63]). Sein Körper wurde in dem Ceramikum nicht weit von der Akademie begraben, und die Athener errichteten ihm an demselben Orte ein Monument mit einer Inschrift, welche seine Verdienste und die Achtung seiner Zeitgenossen ausdrückte. Pausanias fand in dem zweiten Jahrhundert dieses Denkmal noch. Auch der König Mithridates setzte ihm eine Ehrensäule [64]).

63) Diogenes III, 2.

64) Diogen. III, 40, 25. Pausan. l. I. S. 76. edit. Kühn.

Ende des ersten Theiles.

Digitized by Google

Zweiter Theil.

Digitized by Google

Digitized by Google

Betrachtungen über seine Schriften

in

Beziehung auf seine Philosophie

Man findet zwar in sehr vielen Denkmälern der alten Schriftsteller mancherlei Bruchstücke der Platonischen Philosophie; Meinungen, die bald getadelt bald gelobet werden; allein, wenn wir keine reinere und reichhaltigere Quelle in seinen Schriften hätten, so würde man dennoch aus jenen allein kaum ein Schattenbild seiner Philosophie erhalten können. Sie sind nur abgerissene Gedanken und Meinungen, die man mit Mühe in einigen Zusammenhang bringen kann; sie haben meistentheils in der Gedankenreihe eines andern Kopfes einen andern Zuschnitt erhalten, und durch Zusatz oder Weglassung ihre ursprüngliche Form verlohren; sie sind oft aus Mißverstand, oft aus Anhänglichkeit an gewisse Vorstellungsarten verändert, verdrehet, und in einen ganz falschen Gesichtspunkt gestellet worden. Wenn man also von diesen Quellen Gebrauch machen will, so muß es mit großer Behutsamkeit und mit beständiger Rücksicht auf die ächte Quelle seiner Philosophie geschehen. Wären aber auch jene Quellen noch so rein und unverfälscht, so würden sie doch nicht im Stande sein, über einen Punkt, welcher gerade der interessanteste ist, völlige befriedigende Aufschlüsse zu geben. Die Fragen: Welches ist das Eigenthümliche, der Charakter seiner Philosophie; Welchen Gang nahm damals der menschliche Geist;

Digitized by Google

Welches sind die Ursachen, welche ihn bestimmten; Welche Fortschritte machte die Kultur des menschlichen Geistes; Was gewann eigentlich die wissenschaftliche Form der Philosophie, und andere dergleichen wichtige Punkte werden von den Schriftstellern nach dem Plato, auch wenn sie selbst Philosophen waren, meistentheils gar nicht, oder doch äußerst flüchtig, berühret. Platos Schriften bleiben also in jeder Rücksicht die Hauptquelle seiner Philosophie, und nur nach einem sorgfältigen Gebrauch derselben, ist man berechtiget, einige nützliche Beiträge aus seinen Kommentatoren und andern Schriftstellern zu erwarten.

Unter allen Werken der Philosophen zeichnen sich die Schriften des Plato unter andern Eigenthümlichkeiten auch dadurch aus, daß sie einen außerordentlichen Aufwand von Zeit, Nachdenken und Fleiß erfodern, wenn sie recht verstanden und gebraucht werden sollen, aber dagegen auch durch ihren Einfluß auf Herz und Verstand den auf sie gewendeten Fleiß reichlich belohnen. Alle die Schwierigkeiten, welche der Erklärung einzelner Stellen und Dialogen begegnen, vermehren sich noch weit mehr, wenn man sie alle als Theile eines Ganzen betrachtet, und die zerstreueten Gedanken sammeln und zusammenreihen, und aus diesen Materiallen das System seiner Philosophie darstellen will. Wenn die einzelnen Gedanken von dem zufälligen Gewande der Einkleidung abgesondert; durch Hülfe aller exegetischen Hülfsmittel dem Wortverstande nach aufgekläret worden sind, dann muß man alle diese gefundenen Begriffe und Räsonnemens zusammenstellen, gegen einander halten, und vergleichen, um das Wesentliche von dem Zufälligen zu scheiden, und seine eignen Gedanken von fremden zu trennen. Ist diese Arbeit geschehen, welche uns den ganzen Vorrath der philosophischen Begriffe des Plato gleichsam in die Hände liefert, so muß sie einer neuen Platz machen, zu welcher sie nur Vorbereitung war, und

diese

diese bestehet in der eigentlichen philosophischen Behandlung dieser Begriffe, die man von jedem Geschichtschreiber der Philosophie mit Recht fodern kann. Derjenige, der diesen Nahmen verdienen will, muß die Veränderungen der Philosophie in jeder Periode, die Fortschritte der philosophirenden Vernunft nicht nur angeben, sondern auch die Ursachen dieser Veränderungen aus der Beschaffenheit der Gegenstände, aus der Natur des Vorstellungs- und Erkenntnißvermögens, und endlich aus den besondern Zeitumständen und Verhältnissen der Menschheit und der jedesmaligen Bearbeiter der Philosophie entwickeln. Diese Beschäftigung, die Materialien der Philosophie zu einer wirklichen Geschichte der Philosophie zu verarbeiten, ist also gar sehr von der Arbeit unterschieden, welche die Materialien selbst erstlich aufsuchet und sammlet, obgleich durch die Verbindung von beiden erst Geschichte der Philosophie möglich ist. Dieses sind also auch die zwei Foderungen, welche man an den Bearbeiter der Platonischen Philosophie zu machen berechtiget ist.

Diese Materialien müssen, wie wir schon gesehen haben, vorzüglich aus seinen Schriften gesammlet werden. Da diese Arbeit aber durch den eigenthümlichen Charakter seiner Schriften mit manchen eigenen Schwierigkeiten verknüpft ist, so werde ich in diesem Theile einige Betrachtungen über seine Schriften anstellen, welche keinen andern Zweck haben, als theils diese Schwierigkeiten deutlicher darzustellen, theils die Methode zu entwickeln, wie sie zum Behuf der Geschichte der Platonischen Philosophie gehoben werden können. Dieser Theil wird folgende Abschnitte enthalten: Erstlich, eine kritische Untersuchung über die Aechtheit oder Unächtheit der Platonischen Schriften. Denn wenn man die Materialien seiner Philosophie aus seinen Schriften sammlen will, so muß man zuvor gewiß sein, daß man keine andern, als die ihn wirklich zum Verfasser haben, darunter gezählet hat. Zweitens, ein Versuch die

Zeitfolge seiner Schriften zu bestimmen. Diese Untersuchung ist aus dem Grunde nothwendig, damit man seine frühern Meinungen von seinen spätern unterscheiden, und dem Gang nachspüren könne, welchen die Entwickelung seines philosophischen Geistes nahm. Weil aber die Thatsachen, aus welchen die Zeit der Ausarbeitung gefolgert werden kann, sehr sparsam angegeben sind, so muß man sich mit Wahrscheinlichkeiten begnügen, und ich gebe daher diese Untersuchung für nichts als einen unvollkommenen Versuch aus. Drittens, Darstellung der Eigenheiten seiner Schriften in Hinsicht auf seine Philosophie. In diesem Abschnitt werde ich über die dialogische Einkleidung, über die philosophische Sprache und andere Eigenheiten derselben Betrachtungen anstellen, und zeigen, was sie für Einfluß auf das Studium seiner Philosophie haben. Viertens, Eine Anweisung, wie ungeachtet aller Schwierigkeiten die Materialien seiner Philosophie aufgesucht und gefunden werden können. Der Inbegriff von den Regeln, welche hier vorkommen, müßte eigentlich eine Methodologie oder ein Organon für die Platonischen Schriften enthalten. Allein, ob ich gleich wünschte, so etwas geleistet zu haben, so fühle ich doch die Schwierigkeiten eines solchen Unternehmens zu sehr, als daß ich mir schmeicheln könnte, die Foderungen, zu welchen ein Organon berechtiget, erfüllet zu haben, und bescheide mich daher gerne, diese Regeln für nichts anders als für Bedingungen auszugeben, welche nach meiner Einsicht zu dem bestimmten Zweck nothwendig sind.

Digitized by Google

Erster Abschnitt.

Aechtheit der Platonischen Schriften.

Obgleich diejenigen Schriften des Plato, welche für seine ächten gehalten werden, durch die allgemeine Anerkennung so vieler Jahrhunderte eine Art von Besitzstand erhalten haben, so giebt es doch noch einige Zweifel entweder über die Aechtheit, oder über das Eigenthumsrecht des Plato an dem Stoff einiger dieser Schriften, welche bis jezt noch nicht auf eine befriedigende Weise gehoben worden sind. Einige von diesen sind sehr alt, und ohne ihre Auflösung uns überliefert worden, andere haben erst Gelehrte in neuerer Zeit entdeckt. Eine kritische Untersuchung über ihre Gründlichkeit dürfte daher hier um so weniger am unrechten Orte stehen, je weniger bei der Bearbeitung seiner Schriften, um die Materialien seiner Philosophie zu sammlen, die Frage gleichgültig sein kann, ob ihm diese oder jene Schrift ganz oder auch nur dem Stoffe nach als Eigenthum angehöre. Ich werde daher diese Zweifel und Bedenklichkeiten, nachdem sie mir bekannt worden sind, der Reihe nach anführen, und nach ihrer Gründlichkeit beurtheilen.

Vor allen Dingen muß ich etwas über eine besondere Stelle in einem Briefe des Plato sagen, welche einen großen Gelehrten in die Verlegenheit sezte, daß er, um die Aechtheit der übrigen Schriften zu retten, die Aechtheit dieses Briefes zu läugnen, sich genöthiget sahe [1]).

 Allein

1) Epistol. II, 11ter B. S. 72. δια ταυτα ουδεν πωποτ' εγω περι τουτων γεγραφα. ουδ' εστι συγγραμμα Πλατωνος υδεν, ουδ' εσται· τα δε νυν λεγομενα, Σωκρατους εστι, καλου και νεου γεγεγοτος

Allein bei genauerer Betrachtung derselben, findet sich ein ganz anderes Resultat, welches weder die Aechtheit der Briefe, noch der andern Schriften in Anspruch nimmt. Plato behauptet in derselben keinesweges, daß er Verfasser von seinen Schriften sei, wie es Hr. Meiners verstanden hatte, sondern saget nur so viel, daß er über einen besondern Gegenstand, den er aber nur räthselhaft andeutet, nichts geschrieben habe, und auch nichts schreiben werde, und daß diejenigen Schriften, welche über diese Materie erschienen waren, den jungen und schönen Sokrates zum Verfasser haben. Diese Stelle wird zwar vielleicht niemals völlig aufgekläret werden können, aber so viel erhellet doch augenscheinlich, daß sie, richtig erkläret, keinen Zweifel über die Aechtheit der Platonischen Schriften veranlassen kann. Die weiteren Vermuthungen, um die Schwierigkeiten dieser Stelle zu heben, und die übrigen Betrachtungen, auf welche sie hinführet, gehören nicht mehr hieher.

Ich gehe nun zu den einzelnen Schriften fort. Die Aechtheit des Phädon scheint Panätius nach einem Epigramm in der griechischen Anthologie bezweifelt zu haben. Da man aber nichts von den Gründen, welche Panätius für seine Meinung angegeben hat, erfähret, so fehlet es an Thatsachen, um diesen strittigen Punkt zu entscheiden. Es ist aber schwer zu begreifen, wie dieser Mann die Aechtheit eines Dialoges bezweifeln konnte, der durch seinen Inhalt und Ausführung ganz unverkennbare Merkmale an sich trägt, daß er ein Produkt des Plato sei. Daher gewinnt die Vermuthung des Fabricius einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit, daß der Epigrammatist dem Panätius nur aus einem Mißverstande dieses Urtheil beigeleget habe. Dieser behauptete nehmlich, die Dialogen des Phädo seien nicht ächt sokratisch,

νοτος. Verglichen mit Epist. VII. S. 129. ουκουν γε περι αυτων ἐστι συγγραμμα, ουδε μηποτε γενηται.

tisch, und jener verstand es vielleicht von dem Platonischen Phädo [2]).

Ob der Dialog Erastä dem Plato angehöre oder nicht, scheint Thrasyllus nach einer Stelle des Diogenes zweifelhaft gewesen zu sein [3]). Warum aber, hat Diogenes nicht der Mühe werth gehalten, anzuzeigen. Da aber eben derselbe Thrasyllus dieses Gespräch unter die Zahl der unbezweifelt ächten Dialogen aufgenommen hat, und sowohl der Styl als die Einkleidung laut dafür sprechen, so glaube ich, haben wir zum wenigsten keinen Grund, es für eine Nichtplatonische Schrift zu halten [4]).

Der zweite Alcibiades wurde, nach dem Zeugniß des Athenäus von einigen nicht dem Plato, sondern dem Xenophon beigeleget [5]). Da mehrere Sokratiker, z. B. Aeschines, Antisthenes, Euclides Abhandlungen unter diesem Titel geschrieben haben, so war es sehr möglich, daß eine Verwechselung vorgehen konnte. Auch der Umstand, daß zwei Dialogen dieses Nahmens unter den Platonischen vorkommen, konnte vielleicht bei manchem die Meinung veranlassen, daß einer von ihnen sich unter die Platonischen Schriften verirret habe. Unterdessen, da kein alter Schriftsteller einen Alcibiades vom Xenophon kennet, und dieser hingegen alle innern Merkmale des Platonischen Geistes darstellet, so können wir uns für berechtiget halten, dem zweiten Alcibiades seine Stelle zu lassen. Es ist zwar nicht zu läugnen, daß viele Materialien aus der sokratischen Philosophie, selbst sogar Gedanken vorkommen, die man beim Xenophon wieder findet, aber sie sind auch in der dem Plato eigenthümlichen Manier vorgetragen und entwickelt, daß sich ihr Ursprung nicht verkennen läßt. Das ganze Räsonne-

2) Diogen. II, 64.
3) Diogen. IX. 37. ειπερ ὁι Αυτεραται Πλατωνος εισι.
4) Diogen. III, 59.
5) Athenaeus, l. XI. S. 506. edit. Casaub.

ment wird an dem Leitfaden gewisser logischen Regeln fortgeführet, welche sonst beim Xenophon nicht vorkommen, auch Sokrates wahrscheinlich noch nicht deutlich auseinander gesezt hatte. Hierzu kommt noch die Gleichheit des Styles, und ein Gedanke, den ich allein schon für entscheidend halte. Sokrates sucht nehmlich in diesem Gespräche den Alcibiades zu überzeugen, daß er sein vorhabendes Opfer so lange aufschieben müsse, bis er richtigere Begriffe von dem, was gut und böse sei, erlanget habe. Xenophon aber war ein großer Freund von den äußern Religionshandlungen, und hielt sehr viel auf das Opfern [6]). Auch die Ironie, mit welcher der Vater der Dichter gegeißelt wird, gehöret zu den unverkennbaren Charakteren der Platonischen Schriften.

Von dem Hipparchus spricht Aelian etwas zweifelhaft, aber auch wie gewöhnlich, ohne auch nur mit einem Worte einen Grund anzugeben [7]). Aber ich glaube, wer nur einiges kritische Gefühl besizt, und die Sprache und Behandlungsart des Plato kennet, wird gewiß keinen Anstand nehmen, auch diesem Dialog seine Stelle unter den ächten zu lassen.

Die Bücher von der Republik werden zwar allgemein für ächt gehalten, aber zwei alte Schriftsteller treten beim Diogenes auf, und behaupten, daß Plato in diesen einen offenbaren gelehrten Diebstahl begangen habe [8]). Aristoxenus und Phavorinus berichten nehmlich, der größte Theil seiner Republik habe in einem Buche des Protagoras gestanden, welches den Titel αντιλογικα führte. Ob nun gleich der erstere Schriftsteller sonst wegen seiner Zuverläßigkeit gelobet wird, so fehlet es doch diesem Faktum so sehr an innerer Möglichkeit, daß sein Nahme allein demselben keinen historischen Werth verschaffen

6) Diogenes, II, 56.
7) Aelianus, V. H. VIII, 2.
8) Diogen. III, 37; 57.

Digitized by Google

schaffen kann. Wer kann es glauben, daß Plato ein Buch, worauf er seine meiste Zeit gewendet hat, woran noch die Lebhaftigkeit des Interesses, und die Anstrengung des Geistes, durch welche es erzeugt wurde, sichtbar ist, auf eine solche Art geschrieben oder vielmehr abgeschrieben haben könne. Er, der aus Ehrgeiz seine Gedichte verbrannte, weil sie den Homerischen nicht gleich kamen, sollte seinen schriftstellerischen Ruhm, durch einen offenbaren Raub, der gar nicht verborgen bleiben konnte, so leichtsinnig auf das Spiel gesezt haben? Denn diese αντιλογικα des Protagoras, worin er seine Geschicklichkeit, von jeder Kunst pro und contra zu disputiren, zeigte, waren ja damals in vielen Händen, und Plato führet sie selbst an[9]). Wäre es nur einigermaßen wahrscheinlich, daß er bei einem Gegenstande, welcher seinen philosophischen Geist am längsten und innigsten beschäftiget hat, einer so armseligen Nothhülfe bedurft habe, um ein Buch mit Gedanken auszufüllen, so würde man doch viel eher auf eine andere Schrift des Protagoras, welche auch den Titel von der Republik führte, als auf diese αντιλογικα rathen müssen. Aber dann würde man eben so wenig begreifen können, wie ein solcher Mann dazu gekommen sei, aus den Schriften eines Sophisten, den er so oft bestreitet, den Inhalt eines seiner Hauptwerke wörtlich zu entlehnen. Liegt dieser Nachricht einige Wahrheit zum Grunde, so glaube ich, dürfte man am wenigsten irren, wenn man annähme, daß Plato in diesem Werke viele Behauptungen des Protagoras bestritten habe. Wenn man dann ferner die Nachlässigkeit und Gedankenlosigkeit so vieler Schriftsteller und Compilatoren bedenket, so läßt es sich gar gut begreifen, wie dieses Faktum verdrehet und verfälscht werden konnte. Wenn Plato wirklich den Protagoras zum Theil ausgeschrieben hätte, so wäre gar nicht abzusehen, warum Aristo-

9) Sophista, 2ter B. S. 232.

Aristoteles in seiner Politik die besondern Meinungen, welche in Platons Republik vorkommen, immer unter seinem Nahmen angeführet, und nicht ein einzigesmal die eigentliche Quelle angezeigt hätte.

Die zwölf Bücher der Gesetze werden einstimmig für ächt gehalten, aber nicht so der Anhang derselben, Epinomis. Einige hielten, nach dem Zeugniß des Diogenes [10]) den Philippus Opuntius, dem wir die Erhaltung jener Bücher zu verdanken haben, für den Verfasser desselben. Hiermit stimmt Suidas überein, nennt aber auf eine sonderbare Art den Verfasser Philosophus, von dem er auch mehrere Schriften anführet [11]). Es ist aber höchst wahrscheinlich, daß dieser Nahme verfälscht, und kein anderer als Philippus ist. Wenn es wahr ist, was Nicomachus von Gerason sagt, daß dieser Anhang nicht nur Epinomis, sondern auch Philosophus genennt worden sei, so läßt sich einigermaßen begreifen, wie Suidas daraus einen eignen Nahmen eines Philosophen machen, und ihn für den Verfasser dieser kleinen Abhandlung halten konnte [12]) Jener Philipp hatte nehmlich nicht nur die Abhandlung von den Gesetzen abgeschrieben, sondern sie auch in dreizehen Bücher abgetheilet. Dem dreizehenten gab er einen besondern Nahmen, nehmlich Epinomis, oder Philosophus. Daraus läßt es sich nun erklären, wie aus Nachläßigkeit oder einem andern Irrthum die Meinung entstehen konnte, daß Philippus, und durch einen doppelten Fehler, Philosophus der Urheber von dieser

10) Diogen. III, 37. ενιοι τε φασιν, ὁτι Φιλιππος ὁ Οπουντιος τους νομους Πλατωνος μετεγραψεν, οντας εν κηρω. Τυτο και την Επινομιδα φασιν ειναι.

11) Suidas v. Φιλοσοφος, ὁς τους τω Πλατωνος νομους διειλεν εις βιβλια ιβ. τω γαρ ιγ αυτος προσθειναι λεγεται.

12) Arithmetic. l. I, S. 6. Πλατων δε επι τελει τω τριςκαιδεκατω των νομων, ὁπερ τινες Φιλοσοφον επιγραφουσι, ὁτι εν αυτω περιεχονται, ποτερον δε του Φιλοσοφου ειναι,

Digitized by Google

dieſer kleinen Abhandlung ſei. Vielleicht werden aber einige glauben, daß der Styl und Ausführung dieſer Schrift, der Mangel an Zuſammenhang und Ordnung, und die höchſt mangelhafte Auflöſung des Problems, welches im Eingange aufgeſtellet wird, wobei der Leſer, der mit der Republik des Plato bekannt iſt, weit mehr erwarten muß als er findet, daß alles dieſes, ſage ich, jene Meinung vielmehr beſtätige als widerlege. Allein ich finde eben darin einen Grund mehr, dieſe Schrift für ächt Platoniſch anzuſehen. Denn es war die lezte ſeiner ſchriftſtellkriſchen Arbeiten, welche die Spuren des hohen Alters nur zu deutlich an ſich träget. Sie enthielt vielleicht zum Theil nur hingeworfene Gedanken, deren Ausführung und Verarbeitung der Tod verhinderte. Dieſe Vermuthung bekommt dadurch in meinen Augen noch mehr Gewicht, weil der Vortrag ſehr ungleich iſt, und der Anfang der Schrift wirklich zu größeren Erwartungen berechtiget, als man hernach erfüllet ſiehet.

Wir gehen zu einer Hauptſchrift der Platoniſchen Philoſophie, ich meine den Timäus, über, welche ſo viel Streitigkeiten veranlaßt, und in neuern Zeiten die Kritik ſehr beſchäftiget hat. Niemand beſtreitet zwar ihre Aechtheit; aber darüber ſind die Gelehrten uneinig, ob nicht Plato den Stoff dieſes Werkes aus einem andern entlehnet, oder gar einen gelehrten Raub begangen habe. Es iſt bekannt, daß der Pythagoräiſche Philoſoph Timäus von Locri ein Werk vom ähnlichen Inhalt, von der Natur geſchrieben hat, aus dieſem ſoll Plato den Inhalt ſeines Timäus genommen haben [13]). Die kleine Schrift von der Weltſeele, welche dem Timäus beigeleget wird, und meiſtentheils unter den Werken des Plato befindlich iſt, wird von einigen für jenes Original, von andern

13) Gellius, III, 17. Diogen. VIII, 85. Iamblichius ad Nicomachi Arithmet. Proclus Gyneſius.

Digitized by Google

andern hingegen für ein unächtes Werk gehalten [14]). Aber obgleich dieser Streit bisher von den gelehrtesten Männern mit allem Aufwande der Gelehrsamkeit und des Scharfsinnes ist geführet worden, so sind doch die Fragen: ob die Abhandlung über die Weltseele ächt oder unächt; ob sie das Original oder eine Abschrift und Auszug aus dem Platonischen Timäus sei, noch nicht mit der Evidenz abgehandelt worden, daß ein Unpartheiischer sich ohne weitere Bedenklichkeit für die eine oder andere Beantwortung erklären könnte. Die Entscheidung des Streites ist also noch nicht gefunden; gleichwohl ist sie für die Geschichte der Platonischen Philosophie keinesweges gleichgültig. Ich wage es daher, auch einen Beitrag zu liefern, um wo nicht die Sache selbst zu entscheiden, doch einige Schritte der Aufklärung näher zu bringen, aber mit derjenigen Furchtsamkeit, welche die Betrachtung, daß eine Untersuchung, welche durch die Bemühungen so vieler Männer noch nicht ausgemacht ist, vielleicht nie völlig aufgeklaret werden wird, nothwendig erzeugen muß.

Da Hr. Bardili der neueste Schriftsteller ist, welcher die Aechtheit dieser Schrift mit großem Eifer behauptet hat, so wollen wir zuerst seine Gründe anhören, und untersuchen, in wie fern sie etwas entscheiden. Es ist nicht nur augenscheinlich, sagt er, daß beide Schriften, die des Plato und des Timäus, einerlei Materie behandeln, auch oft einerlei Worte gebrauchen, sondern auch,

14) Die Aechtheit behaupten Galeus praefati. Opuscul. mythol. Tiedemann in Griechenlands ersten Philosophen; Bardili in den Epochen der philosophischen Begriffe: das Gegentheil aber Meiners Philosophische Bibliothek, B. 1. S. 102. Historia doctrinae de vero deo. S. 312. Geschichte der Wissenschaften, 1 Th. S. 569. Tiedemann in argumentis dialog. Platon. und in Geist der speculativen Philosophie 1ster B.

Digitized by Google

auch, daß des erstern Timäus eine bloße Paraphrase von der Schrift des leztern, und also diese die Urschrift ist. Er schließt dieses aus dem eigenthümlichen Geiste des Alterthumes, der in dieser Schrift herrschet, welcher aber nicht so wohl mit Worten beschrieben, als durch eignes Gefühl empfunden werden muß. Gleich die Ueberschrift, sagt er, führet ein unverkennbares Merkmal des Alterthums bei sich. Sie fängt mit dem Nahmen des Verfassers und seines Vaterlandes an, und der Verfasser spricht immer so in der dritten Person, wie wir dies beim Ocellus und Alemäon finden [15]). Wenn auch diese Bemerkung richtig ist, was beweiset sie? Konnte nicht ein neuerer Schriftsteller eben diese Gewohnheit wissen, und sie nachahmen, wenn er einem alten Schriftsteller seine Arbeit unterschieben wollte? Hr. Bardili hat aber dabei einen wichtigen Unterschied übersehen. Ocellus fängt in der dritten Person an, gehet aber gleich zur ersten über. Der V. von der Schrift über die Weltseele aber spricht nicht als Verfasser, sondern nur als Referent. τιμαιος ὁ λοκρος τηδε σφι δυο αιτιας εἰμεν των συμπαντων u. s. f. Nachdem er in der Folge das σφι noch einigemal wiederhohlet, dann gehet er erst zur dogmatischen Form über. Der zweite Grund, worauf Bardili die Aechtheit des Timäus stützet ist der: Timäus nennt noch mit dem alten Worte φοινικων, was Plato mit dem neuern gewöhnlichern ψευδεων bezeichnet. Allein diese Bemerkung beweiset nichts, weil sie ungegründet ist. Das Wort ψευδεος kommt sowohl bei ältern, als φοινικων bei neuern Schriftstellern vor [16]). Drittens: Timäus nennt die Welt nie ein ζωον, welches beim Plato so oft vorkommt. Sollte denn ein Ausschreiber gerade so einen Hauptbegrif ausge-

15) Diogen. VIII. 83.

16) So kommt beim Homer, um bei diesem stehen zu bleiben, das Wort ψευδεος oft vor, z. B. Il. ε. v. 385. τ. v. 38. Od. ε. v. 93. 165. ι. v. 163. 196.

Digitized by Google

ausgelassen haben, um den sich alles drehet? — Wenn auch nicht der Nahme, so kommt doch die Sache vor, wenn Timäus sagt: Die Welt hat nicht die äußern Gliedmaßen bekommen, welche andere lebende Wesen haben. Das ist mit andern Worten doch eben so viel als die Welt ist ein ζωον, welches auch noch mehr daraus erhellet, daß er dem Universum einen Körper und eine Seele beileget [17]). Viertens. Der Locrier spricht sehr aufgeklärt von der Anwendbarkeit der falschen Vorstellungen, von der Seelenwanderung und den Strafen nach dem Tode, zum Nutzen des Staates, eben so wie der seine Critias in seinem Gedichte; aber Plato unterläßt es weislich diese Gedanken des Locrischen Staatsmannes in der Schule zu Athen auf seine Art auszumahlen. — Es ist wahr, Plato trägt die Lehre von der Seelenwanderung in dem populären Sinne und ohne jenen Zusatz vor. Allein was folgt daraus? Etwa, daß jene Schrift der Text, und Plato der Kommentator sei? Ich sehe nicht ein, worauf jene Folgerung sich gründen soll. Fünftens. In Physik und Astronomie verräth Timäus viel gesundere Begriffe als Plato, der, indem er die kurzen Sätze des erstern weiter ausführen will, fast immer in kindische Träumereien verfällt. Der Verfasser stützet seine Behauptung auf folgende Gründe: Die ausführliche Darstellung der Ursachen, warum das Universum keine äußern Gliedmaßen wie der thierische Körper bedürfe; die Bildung der Körper durch Dämonen; die vernünftige Erklärung des Timäus von dem Athemhohlen, die Plato mit seichten Zusätzen durchwässerte; der Unsinn endlich, welchen Plato über das Zeugungsgeschäfte vorbringt, wovon Timäus kein Wort saget. In diesen Punkten also soll sich die Ueberlegenheit des Timäus in Erklä-

17) Timaeus Locrus 10ter B. des Plato. S. 7 - 9. Wenn er S. 6. sagt, Gott habe die Welt gebildet, ἵνα ἔμψυχον τε καὶ λογικὸν, ist das was anders als ζωον?

Digitized by Google

Erklärung der Natur, und die Unwissenheit des Plato zeigen. Wir wollen sehen. Wenn also Plato, für das erste, einen Gliederbau in dem Universum für entbehrlich hielt, weil es ein Ganzes ausmache, außerdem nichts mehr sei, so findet sich das nehmliche Räsonnement bei dem Locrier, nur mit dem Unterschiede, daß dieser es mit ein Paar Worten andeutet, Plato hingegen es ausführlicher zergliedert; jener auf die runde Gestalt und glatte Oberfläche, dieser auf die Totalität sich beruset [12]). Hier sehe ich also keinen Unsinn. — Die Bildung der thierischen Körper durch übersinnliche Wesen, findet sich in dem einen Timäus so gut als bei dem andern, aber mit dem Unterschiede, daß Plato ausdrücklich seine Untergötter nennt, welche diese Bildung verrichtet haben, der Locrier hingegen, eine φυσις αλλοιωτικη, wobei man nicht weiß, was man denken soll. — Das Athemholen wird von beiden auf einerlei Weise erkläret, aber die wässerigten Räsonnemens, welche Bardili erwähnet, finde ich nicht, abgerechnet, daß der Mangel an physiologischen Kenntnissen eine deutlichere Beschreibung der Organe, welche zum Athemholen nöthig sind, nicht verstattete. Das sind die Zusätze, von denen Bardili spricht. Auch weiß ich nicht, was Plato für Unsinn über das Zeugungsgeschäfte geschwatzt haben soll, außer daß er in Verbindung des Zeugungstriebes mit der Seelenwanderung eine Art von prästabilirter Harmonie aufstellet. Was das astronomische System betrift, so ist es in beiden völlig einerlei, aber bei dem Locrier ist es deutlicher auseinander gesezt. Aus welchen Gründen sich das erklären lasse, werden wir hernach sehen.

Gesetzt aber, man finde das wirklich alles so, wie es Bardili behauptet, so würde man doch schwerlich daraus das Zeitalter der einen oder andern Schrift bestimmen kön-

nen.

12) Timaeus Platon. S. 310. Timaeus Locrus. S. 2.

nen. Man kann freilich nicht läugnen, daß oft auf richtige Einsichten von einer Sache irrigere Vorstellungen folgten, aber es geschah doch meistentheils nur dann, wenn die Aeltern aus dunkeln Bewußtsein richtiger Grundsätze etwas behauptet hatten, die Denker der folgenden Zeit aber, eben dadurch, daß sie sich nach Gründen umsahen, welche sie bei ihren Vorgängern nicht fanden, zu Irrthümern verleitet wurden. Aber bei einem Manne wie Plato, der so viel Liebe zur Wahrheit, so viel innern Beruf zum Nachdenken, so viele richtige Grundsätze besaß, ist es doch nicht so leicht zu glauben, daß er unrichtigere Kenntnisse gegen richtigere vertauscht haben sollte, die er doch in einem Buche, welches er erklären wollte, vor Augen hatte. Die Erfahrung, auf welche sich Hr. Bartolli beruset, ist in diesem Fall höchstens eine Möglichkeit, woraus das Verhältniß beider Schriften, und die Aechtheit der einen nicht ausgemacht werden kann, bevor jene Möglichkeit nicht zur Wirklichkeit erhoben worden ist.

Ich sehe nur einen einzigen Weg, welcher vielleicht zu etwas führen kann, ich meine eine sorgfältige Vergleichung beider Schriften. Vielleicht läßt sich dann, wenn die Aehnlichkeiten und Verschiedenheiten aufgesucht worden sind, ihr gegenseitiges Verhältniß um so eher bestimmen. Aus diesem Grunde bitte ich folgende Untersuchung zu beurtheilen.

In Ansehung des Gegenstandes, der Hauptgedanken und der Ordnung überhaupt stimmen beide Werke vollkommen mit einander überein. Demungeachtet stößt man auf mancherlei Abweichungen und Verschiedenheiten, welche theils die ganze Schrift betreffen, theils nur besondere Lehrsätze und einzelne Gedanken angehen. Zuerst bemerkt man zuweilen Versetzungen der Materien. Der Locrier trägt z. B. die Eintheilung der Dinge in νοητα, αισθητα und τοπος gleich in der Einleitung vor, welche in dem Platonischen Timäus in der Mitte vor

komm-

kommt. Die Lehre vom Weltideal, von den Elementen, welche als Verbindungsmittel der Materie dienen, von den Verhältnissen der Elemente zu einander, hat in dem Platonischen Timäus eine andere Stelle als beim Locrier. Zweitens. Man findet bei dem Locrier einige Zusätze, die in dem Timäus des Plato fehlen. Hieher gehöret dasjenige, was er vom Planeten Juno saget, der gemeine Mann nenne ihn auch Venus und Phosphorus, weil er keine Kenntniß von der Astronomie habe. In verschiedener Rücksicht heiße eben derselbe Planet ἑσπερος, νυκτος und φωσφορος. In dem Timäus findet sich das nicht, aber wohl in dem Epinomis. (hier B. S. 264, 265). Es kommen noch mehrere Zusätze aus der Astronomie vor. Ferner gehöret auch noch hieher, was der Locrier von den vier Kardinaltugenden; von den unterirdischen Strafen, als Besserungsmittel, wenn andere Vorstellungen nichts fruchten; von dem sonstigen Dichter als Erfinder der Strafen im Todtenreiche; von dem Einfluß der Philosophie auf Tugend und Glückseligkeit saget. Drittens. Der Locrier hat nicht nur Zusätze, sondern übergehet auch vieles mit Stillschweigen, was man in dem Platonischen Timäus findet. Man vermißt unter andern die Darstellung der Folgen, welche Plato aus der Vereinigung der unsterblichen Seele mit der Organisation ableitet; die Rede des obersten Gottes, in welcher er die Bildung der sinnlichen Natur des Menschen den Untergöttern aufträget; die ausführliche Angabe von den Zahlverhältnissen der Weltseele; die ausführliche Angabe der Eigenschaften der Körper welche sich auf die Ausdehnung und Gestalt beziehen (qualitates primariae); die Lehre von der Bewegung und Veränderung. In der Lehre vom menschlichen Körper sind viele Theile nicht beschrieben, und die Krankheiten sind weit kürzer abgehandelt. Viertens. Manche Begriffe werden von dem Locrier viel bestimmter und deutlicher angegeben, einige aber auch durch einen Zusatz verfälscht. So erklärt er

das, was Plato einen λογισμος ναθρος nennt (Timaeus S. 349.) von einem analogischen Schlusse S. 5. Wenn er aber das Objekt, welches Plato durch die Nahmen τοπος χωρα bezeichnet, auch ὑλη nennet, so macht er eines Theils den Begrif durch ein bekannteres Merkmal deutlicher, verfälscht ihn aber auch zugleich, indem ὑλη nicht gerade das enthält, was Plato durch den Inhalt des τοπος bezeichnen wollte. Endlich ist das noch ein beträchtlicher Unterschied, daß bei dem Locrier nicht so viele Wiederhohlungen und Ausschweifungen vorkommen; daß die Darstellung der ganzen Naturlehre viel zusammenhängender, lichtvoller und klarer ist, als sie in dem Timäus des Plato vorkommet.

Außer diesen allgemeinen Verschiedenheiten, will ich noch die beträchtlichsten Abweichungen, welche das Einzelne betreffen, angeben, so viel ich deren habe bemerken können. 1) Die Materie, sagt der Locrier, gehöret zu der veränderlichen Natur, (της τυ θατερυ φυσεως. S. 4.) Plato aber glaubte, daß ihr auch in gewisser Rücksicht das entgegengesetzte Prädikat το ταυτον zukomme. S. 344. 2) Das Beharrliche im Raume nennt Plato ἑδρα, χωρα, τοπος. S. 348, 349, 350. Der Locrier braucht diese Benennungen von der Materie, (ὑλη) und sezt noch hinzu, sie nennen es so (προσαγορευουντι δε την ὑλαν τοπον και χωραν S. 4.) zum offenbaren Beweis, daß diese Ausdrücke schon etwas bekanntes waren. 3) Der Locrier nennt die Welt ενα und μονογενη ohne weitere Gründe anzugeben, welche man aber bei dem Plato findet. 4) Er sagt, die Welt in der Idee sei ὁρος νοητων παντελης, die Welt in der Erscheinung ὁρος των αισθητων. S. 7., welches man beim Plato in so bestimmten Ausdrücken nicht findet. 5) Die vier Elemente stehen nach Platos Meinung in einem solchen Verhältniß, daß sie eine Proportio diskreta ausmachen, S. 307, 308. der Locrier hat nur drei Proportionalglieder, also auch nur eine stätige Proportion. S. 7, 8.

6) Pla-

6). Plato nimmt zwei Bestandtheile der Weltseele an, την αμεριστην ουσιαν oder την του ταυτου φυσιν; zweitens την μεριστην ουσιαν oder την του θατερου φυσιν. S. 316. Der Locrier nimmt zwar auch zwei Bestandtheile an την αμεριστον und την μεριστην μορφην, verbindet aber damit zwei Kräfte την του ταυτου und την του θατερου δυναμιν. Diese beiden Kräfte nennt er die Principe der Bewegung. S. 9. 7) Die Zahlenverhältnisse der Weltseele giebt Plato bestimmt an, der Locrier aber nur die Zahl und Summe der Glieder. S. 9, 10. 8) Die Bewegung der Himmelskörper bestimmt der Locrier genauer als Plato. Der äußerste Kreis der Fixsterne, sagt er, bewegt sich vom Morgen gegen Abend; der Kreis der Planeten hingegen von Abend gegen Morgen. Das ist aber offenbar eine ausführlichere Erklärung der Worte des Plato S. 315. κατα τ' αναγκην μεν αλληλοις προσεταξεν ειναι τας κυκλους. 9) Plato sagt, die Erde sei unter allen Elementen das älteste S. 323. Der Locrier fügt noch die Ursache hinzu, weil die übrigen Elemente ohne Erde nicht bestehen können. S. 13. Er behauptet auch von der Erde, daß sie gleichsam in der Luft schwimme. Dieses findet sich zwar nicht in dem Timäus des Plato, aber wohl in dem Phädo, S. 264. 10) Die Lehre von den Triangeln, aus welchen die Natur jedes einzelnen Elements abgeleitet wird, ist bei dem Locrier S. 14, 15. ausführlicher, bestimmter und deutlicher als bei dem Plato. S. 354, 355. 11) Die Proportionen der Elemente trägt der Locrier zweimal vor S. 7. und S. 16; das anderemal aber deutlicher und ausführlicher und mit dem Plato übereinstimmender. 12) Die Anwendung der Arten von Triangel zur Erklärung der Elemente ist bei dem Plato ausführlicher als bei dem Timäus. S. 357 seq. 13) Die zwei Arten des Flüssigen erkläret Plato weitläufiger S. 363. der Locrier kürzer, nennt aber von jeder Gattung Arten. S. 17. Hier kommt auch eine besondere Art von Eisen, σιγυνον vor. 14) Bei dem Locrier

Digitized by Google

S. 17. kommt das Wort αιτιον vor, anstatt παραδειγμα oder ιδεα, welches Plato niemals so gebrauchet. 15) Die Bildung der sterblichen Seelen läßt Plato von den Untergöttern auf den Befehl und nach dem Muster der obersten Gottheit; der Locrier aber von der φυσις αλλοιωτικη geschehen. S. 17. 16). Die sterblichen thierischen Wesen, ζωα nennt der Locrier auch σωματεια S. 17. ein Ausdruck, der bei dem Plato nicht vorkommt. 17) Die Seele hat zwei Bestandtheile, das λογικον und αλογον; Jenes ist aus της ταυτα φυσεως, dieses aus της τα ετερα φυσεως genommen. S. 18. So deutlich und bestimmt kommt das bei dem Plato nicht vor. 18) Das Wort ηγεμονια S. 18. scheint neueren Ursprungs zu sein, wie ηγεμονικον. 19) Bei dem Locrier ist das Rückenmark das Behältniß des Zeugungsstoffes und des Saamens, aus welchem er in andere Theile verbreitet wird. S. 18. Plato sagt zwar eben dieses S. 394, 395, aber sehr dunkel. 20) Das Wort αντιληψις kommt S. 19. bei dem Locrier in einer besondern Bedeutung vor, nehmlich für Apperception, welche in dem Plato nicht gefunden wird. 21) Plato widerleget die Meinung, als wenn es zwei verschiedene Gegenden, Unten und Oben in der Welt gebe. S. 371. der Locrier erklärt S. 20. diese Begriffe, ohne sich in die Sache selbst einzulassen. 22) Die Erklärung der Ursachen vom Athemhohlen macht Plato S. 410. durch die Erscheinungen des Magnets und des Elektrums, der Locrier aber durch Beispiele vom Euripus, Schröpfköpfen und Elektrum anschaulich. S. 23. 23) Die Vollkommenheit des Menschen beschreibt Plato mehr im Allgemeinen, als Harmonie des Leibes und der Seele S. 426. der Locrier mehr den einzelnen Theilen nach. S. 26, 27. Auf diese Verschiedenheit gründet sich auch ihre beiderseitige Lehre von der Vervollkommnung und Besserung des Menschen. 24) Der Locrier sagt, am Schlusse, Gott habe die Regierung der Welt der Nemesis nebst den strafenden Erdengeistern δαιμοσι σαλαμναιοις

χθονιοις

χρονους aufgetragen, wovon man bei dem Plato nichts findet.

Aus den Bemerkungen, welche ich bis hieher gemacht habe, ziehe ich folgende Resultate. Bei der Uebereinstimmung beider Schriften in Ansehung des Inhalts, Ordnung und einzelnen Lehrsätze läßt sich nichts anders denken, als daß die Schrift des Loeriers entweder der Text, welchen Plato in seinem Timäus kommentirte, oder ein Auszug ist, welchen ein denkender Kopf aus dem Platonischen Timäus machte. Nun kommt es darauf an, welche von beiden Meinungen mehr Gründe für sich habe, und das läßt sich leicht beantworten. Die Verschiedenheiten und Abweichungen, welche sich vorgefunden haben, in Verbindung mit einigen andern historischen Zeugnissen, stimmen so offenbar für die lezte Meinung, daß ich mir schmeichele, alle unpartheiische Leser werden ihr beitreten. Denn erstlich kommen in der Schrift von der Weltseele Lehren vor, welche nach dem Bericht gültiger Schriftsteller Plato zuerst erfunden hat. Hieher gehöret vorzüglich der Lehrsatz, daß das Beharrliche im Raume (welches er τοπος, χωρα und εδρα nennet) das Subjekt aller Veränderungen sei. Nicht allein Aristoteles sondern auch Plutarch versichern einstimmig, daß Plato der Erfinder dieses Satzes ist [19]). Ferner gehöret hieher die Lehre von dem Empirischen Ursprunge der Zeit. Aristoteles saget ausdrücklich, alle Philosophen stimmen darin mit einander überein, daß die Zeit nicht entstanden sei,

19) Aristotel. Physicor. Avic. IV, 2. Alle Philosophen, sagt er, stimmen darin überein, daß τοπος etwas sei. Nur Plato war der erste, der einen Versuch wagte, zu bestimmen, was τοπος sei. Simplicius, S. 125, 126. Plutarch. de oraculor. defectu S. 414. εν μεν λεγουσιν οι λεγοντες, ὁτι Πλατων το ταις γενομεναις ποιοτησιν ὑποκειμενον τοιχειον εξευρων; ὁ νυν ὑλην και φυσιν καλουσι, πολλην ασυλλαξε και μεγαλην αποριαν τους φιλοσοφους.

nur Plato behauptet dieses [20]). Eben derselbe behauptet auch, daß Plato zuerst über die Entstehung der Elemente speculirt habe. de generat. II, 2. Es ist wahr, man könnte hier noch den Einwurf machen, daß ohngeachtet Plato für den Erfinder dieser Sätze gehalten werde, es doch sehr möglich sei, daß er sie zuerst aus der Schrift des Timäus genommen habe; allein er wird durch das Folgende hinlänglich widerleget werden. Zweitens, die Lehre von den Ideen, welche in dieser Schrift vorkommt, führet augenscheinlich den Charakter der Platonischen aber nicht der Pythagoräischen Philosophie an sich. Denn obschon die Zahlen der Pythagoräer Aehnlichkeit mit den Ideen haben, so betrachteten sie diese Philosophen doch als den Dingen inhärirend, während sie Plato von ihnen absonderte [21]). Die Pythagoräer machten die Zahlen zu dem Grundwesen der Dinge, Plato aber nicht [22]). Drittens. Plato verwandelte die Zahlen der Pythagoräer in Ideen. Es wäre daher nicht wohl zu begreifen, daß in dieser Schrift, wenn sie von einem Pythagoräer herrührte, so wenig, ja noch weit weniger, als in dem Platonischen Timäus von der Zahlenlehre vorkommt. Vielleicht wird mancher dagegen sagen, diese Schrift enthalte keine exoterische, sondern esoterische Philosophie, wobei die Zahlen als Vehikel von geheimgehaltenen Lehren entbehrlich waren. Das erste zugegeben, welches der Inhalt der Schrift vollkommen bestätiget, so ist doch diese Schwierigkeit im geringsten nicht gehoben. Denn Aristoteles behauptet, daß die Zahlenlehren nicht zur exoterischen, sondern esoterischen Philosophie gehöret habe, und damit stimmt der Geist dieser Philosophie vollkommen überein. Von dem Centralfeuer und den zehen Him-

20) Aristotel. Physic. VIII, 1. Simplicius, S. 265. edit. Aldin.

21) Aristotel. Metaphys. I, 6. XII, 4.

22) Aristotel. Metaphys. I, 6. Plato Sophista, S. 259.

Digitized by Google

Himmelskörpern, welche die Pythagoräer behaupteten, findet man auch nichts in dieser Schrift. Doch daraus allein läßt sich die Aechtheit oder Unächtheit derselben nicht entscheiden, weil es möglich ist, daß Timäus in diesen Punkten von seiner Schule abweichen konnte. Giebt es aber noch andere Gründe, um diese Streitsache auszumachen, wie es wirklich der Fall ist, so können sie durch diesen Umstand noch mehr an Gewicht und Stärke gewinnen. Viertens. Es finden sich in dieser Schrift Begriffe und Ausdrücke, welche viel neuer als Timäus und Platons Zeitalter sind. So ist der Ausdruck ὕλη für Materie nach bestimmten Zeugnissen neuer als Plato, und wahrscheinlich erst von Aristoteles erfunden [23]). In dem Plato kommt dieses Wort zum wenigsten in dieser Bedeutung nicht vor. Eben dieses gilt auch von dem Wort ὑποκείμενον, vielleicht auch ἡγεμονία. Einige Schriftsteller behaupten auch, vielleicht nicht ohne Grund, daß das Wort στοιχεῖον, welches auch in dieser Schrift vorkommt, zuerst von dem Plato in der Bedeutung eines Elements gebraucht worden sei [24]). Fünftens. Der Verfasser dieser Schrift giebt in einigen Stellen deutlich zu erkennen, daß er weder Timäus selbst sei, noch in so frühen Zeiten gelebt habe. Denn gleich zu Anfange spricht er nicht in der ersten Person von sich, sondern trägt die Gedanken des Timäus als Referent vor. Die Begriffe von Idee und von ὕλη giebt er als von andern behauptete und längst bekannte an [25]). Sechstens. Simplicius, der, wie es scheint, das Original vom Timäus vor sich hatte, unterscheidet den ächten Timäus, und

 den

23) Plutarchus, l. c. Simplicius in Aristotel. Physica S. 2.

24) Simplicius, l. c. Diogen. III, 24.

25) Timaeus Locr. S. 4. τοιουτον γαρ τι ταν ιδεαν λεγεσθαι τε και νοεισθαι. Ebendas. προσαγορευοντι δε ταν ὑλαν τοπον και χωραν. S. 20. κατω δε και μεσον ταυτον φαντι.

den vom Plato personificirten Timäus. Plato, sagt er, gehet zwar den nehmlichen Gang als Timäus, in den Untersuchungen über die Natur, aber er hat alles mit mehr Klarheit und Deutlichkeit entwickelt [26]). Ich glaube, dieses sind Gründe genug um darzuthun, daß die Schrift von der Weltseele weder vom Timäus noch von einem andern Philosophen vor dem Plato geschrieben ist, sondern von einem viel spätern Verfasser, der den Timäus des Plato in ein Kompendium zusammendrängte, herrühret. Und nun lassen sich sehr viele von den obigen Verschiedenheiten z. B. daß Gedanken aus andern Platonischen Schriften vorkommen, daß in einzelnen Theilen die Ordnung etwas verändert ist, daß die ganze Darstellung mehr Klarheit und Deutlichkeit hat u. s. w. sehr natürlich erklären.

Eine ganz andere Frage aber ist es, ob Plato nicht wirklich den Inhalt des Timäus zum wenigsten zum Theil aus einer Pythagoräischen Schrift genommen habe; da, so viele alte Schriftsteller dieses behaupten, so muß sie freilich bejahet werden. Nur wäre zu wünschen, daß die Schriftsteller auch einstimmig die Schrift nennten, welche den Stoff zum Timäus hergab.

Die dreizehen Briefe, welche wir noch vom Plato haben, sind zuerst von Herrn Meiners in Anspruch genommen worden, obgleich die Alten, so viel wir aus ihren Schriften wissen, nicht im geringsten an der Aechtheit derselben zweifelten. Die Gründe, worauf dieser berühmte Kritiker seine Behauptung stützet, sind meistentheils nur dunkele Stellen, und andere historische Schwierigkeiten, welche aber meiner Meinung nach theils durch die Interpretation gehoben werden können, theils nicht von der Art sind, daß man ihrentwegen einen ganzen Brief für unächt zu erklären genöthiget wäre. Da ich

26) Simplicius in Physic. Aristot. S. 2.

Digitized by Google

ich schon an einem andern Orte diese Gründe beleuchtet habe, und nach wiederhohltem Nachdenken kein anderes Resultat habe finden können, so kann ich mich der Kürze wegen auf die Schrift: Lehre und Meinungen der Sokratiker über Unsterblichkeit berufen. Gerne werde ich meine Meinung zurücknehmen, so bald ich durch Gründe von dem Gegentheil überzeugt werde. Bis dahin aber halte ich die Briefe für ächt, nicht allein aus dem Grunde; weil die Einwürfe dagegen nicht beweisen, was sie beweisen sollten, sondern auch weil ich die Aechtheit derselben durch unmittelbare Gründe wahrscheinlich zu machen im Stande bin. Die Ausführung derselben gehöret hieher.

Erstlich werden diese Briefe von den Alten für ächt anerkannt. Diogenes führt sie alle dreizehen an, ohne den geringsten Wink zu geben, daß irgend ein Kritiker einen Zweifel über die Aechtheit des einen oder andern gehabt habe. Selbst Thrasyllus ließ sie für ächte Briefe des Plato gelten [27]). Es ist aber zu bemerken, daß Diogenes den ersten unter den noch vorhandenen, wie billig, nicht mit unter die Platonischen rechnet, weil er den Dio zum Verfasser hat. Dagegen erwähnet er vier Briefe an den Dionysius, von welchen nur dreie übrig sind, und einen an Aristodemus. Also wären zwei verlohren gegangen, wenn nicht der zehente an den Aristodarus, der nehmliche ist, welchen Diogenes an den Aristodem betitelt. — Eine Stelle des Dionysius von Halicarnaß kann auch für einen Beweis der Aechtheit zum wenigsten von einigen gelten [28]). Er sagt, man könne die Briefe des Plato für eine Art von Volksreden ansehen, welches sehr gut auf den siebenten und achten paßt. Man findet auch einige Stellen bei alten Schriftstellern, welche

27) Diogen. III, 61

28) Dionys. Halic. de admirabili vi dicendi in Demosthene, edit. Oxon. S. 239. δημηγορια δε υδεμια· πλην ει τις αρα τας επιστολας βουλεται δημηγοριας καλειν.

welche für die Aechtheit der einzelnen Briefe sprechen, indem sie einige Gedanken aus denselben citiren. Ich will diese Stellen nach der Ordnung der Briefe zusammenstellen. Den zweiten Brief also führet an Aelianus V. H. XII, 25. Aristides Orat. II. Platonica. Stobaeus S. 42. S. 191. Athenaeus, am Ende seines Werkes. Iulianus, Orat. εις τους απαιδευτους κυνας. den dritten Stobaeus, S. 148, 506. den vierten Plutarch. de discrimine amici S. 69. de vita Dionis S. 961, 981. Stobaeus, S. 318. den fünften Cicero ad Divers. 1, 9. den siebenten führet Plutarch sehr oft im Leben des Dio an. Cicero ad Divers. 1, 9. Tuscul. Qu. V. 35. Aristides Orat. I. Platonica. Stobaeus, S. 59. den achten Aristid. Orat. I und II. Platon. Stobaeus, S. 280, 322, 327. den neunten Cicero Officior. 1, 7. de Finib. 11, 14. Stobaeus, S. 302. den dreizehenten Plutarchus Dione, S. 966. de vitioso pudore, S. 533. de ira cohibenda. Es fehlen also nur noch Beweisstellen für den sechsten, zehenten, eilften und zwölften, welche aber doch vielleicht noch gefunden werden können. Es ist auffallend, daß gerade diejenigen, deren Aechtheit Herr Meiners bestritten hat, durch die angeführten Stellen für Platonisch erkannt worden sind.

Nicht allein äußere sondern auch innere Gründe sprechen offenbar für die Aechtheit derselben. Wer Platonische Schriften gelesen hat, wird auch hier seine Sprache, Ausdrücke und Wendungen wieder finden, so verschieden auch übrigens der Briefstyl sein mag. Es kommen so viele umständliche Nachrichten aus dem Privatleben des Dionysius, seinem Verhältnissen und Betragen gegen den Plato, seinem ganzen Charakter vor; und alles dieses ist mit so vielen kleinen Umständen verwebt, daß niemand anders als ein Mann, der Augenzeuge von dem allen war, der Verfasser von denselben sein kann. Erdacht können die Erzählungen nicht sein, denn ihnen ist das Gepräge der historischen Wahrheit allzu

kennt-

kenntlich aufgedrückt. Plutarch, der in dem Leben des Dio sehr viele von diesen Thatsachen erzählet, bemerket nur ein einzigesmal eine Abweichung anderer Historiker von einem Bericht des Plato. Die Urtheile über den Charakter des Syrakusischen Volkes, über ihre Regierungsform und Staatsveränderungen zeugen von einem scharfen Beobachter, der die Sachen in der Nähe betrachten konnte *). Eben das gilt auch von dem Urtheil über Sokrates. Von noch größerem Gewichte sind die einzelnen Nachrichten von Platos Leben, Denkungsart, Gesinnungen, dem Gang der Entwickelung seines Geistes und seiner Philosophie; sie sind Selbstgeständnisse, deren Urheber kein unbefangener Leser verkennen kann.

Die philosophischen Lehrsätze, welche hin und wieder eingestreuet werden, sind keine andern, als welche sich in seinen andern Schriften wieder finden, und sie werden immer so erkläret und angewendet, als nur derjenige konnte, der die Resultate seines eigenen Denkens in ihnen niedergeleget hatte. Kurz alle Briefe haben im Ganzen und einzelnen Theilen so viel Selbstständigkeit, Lauterkeit und Persönlichkeit, daß wir sie keinem andern Schriftsteller mit einigem Scheine beilegen können.

Auf der andern Seite läßt sich sehr wenig für die Möglichkeit, daß sie untergeschoben sein könnten, sagen. Der Ton, die Manier, der Geist, der in ihnen athmet, ist Natur, nicht Kunst und erkünstelte Aehnlichkeit. Wären sie eine Arbeit eines spätern Schriftstellers, so würde er gewiß

*) Ich bemerke hier noch eine etwas abweichende Nachricht von den dreißig Tyrannen. Plato sagt, es wurde eine Regierung von elf Personen für die Stadt, und zehen für den Hafen niedergesetzt; die dreißig aber hatten die oberste Staatsgewalt in Händen. Epist. VII. S. 93, 94. Plutarch in dem Leben des Lysanders S. 441. erwähnt außer den dreißig noch die zehn Regierungsräthe für den Hafen.

gewiß dafür gesorgt haben, daß wir nicht hier und da auf dunkele und räthselhafte Stellen, und auf historische Schwierigkeiten oder unauflösliche Probleme träfen, weil er für das Publikum schreiben mußte. In dem Falle war aber Plato nicht, der schrieb nur für diejenigen Personen, an welche die Briefe gerichtet sind. Allein, wird man vielleicht sagen, finden sich solche Schwierigkeiten nicht auch in solchen Briefen, deren Unächtheit entschieden ist z. B. in denen der Sokratiker? Würden sie also hier ein Zeugniß für die Aechtheit ablegen? Ich gebe das Faktum zu, läugne aber die Folge wegen Verschiedenheit des Gegenstandes. Jene Briefe entbehren nicht nur aller der innern und äußern Gründe und Empfehlungen, sondern tragen auch allzu deutliche Merkmale der Unächtheit an sich, als daß man von ihnen irgend eine Anwendung auf diese machen könnte. Und dann sind die Schwierigkeiten in jenen von ganz anderer Beschaffenheit als in diesen. Dort rühren sie offenbar von einer großen Unkunde der Geschichte und Chronologie her, hier trift man keinen einzigen von diesen Fehlern an. Endlich läßt sich auch nicht die geringste Absicht denken, warum irgend ein Schriftsteller diese Briefe untergeschoben haben sollte. Denn man könnte ihn weder unter die Freunde noch Feinde des Plato zählen, und hätte er die Absicht gehabt, den Plato zu beschuldigen oder zu vertheidigen, (vorzüglich was seinen Aufenthalt in Sicilien betrift) so würde er gewiß seiner Schrift eine andere Form gegeben haben.

Bloße Nachahmungssucht kann ich mir bei einem solchen Manne, der so viele gute Eigenschaften des Verstandes und Herzens offenbaret, nicht denken. Man darf auch nur die Briefe aufmerksam lesen, um wahrzunehmen, daß sie keine Nachahmungen sind, und der Verfasser keine fremde, sondern nur seine eigne Rolle spielet.

Ehe ich weiter gehe, muß ich noch eine Bemerkung über den dreizehenten Brief machen. Plato empfiehlet in

in demselben dem Dionysius einen gewissen Helicon, und lobet ihn als einen braven Mann. Doch, sezt er noch hinzu, ich weiß, daß ich von einem Menschen, das ist, von einem sehr veränderlichen Wesen schreibe [29]). Plutarch, der diese Stelle anführet, giebt uns die Nachricht, daß sie am Ende des Briefes gestanden habe [30]). Ist dieses wahr, so könnte wohl die andere Hälfte desselben unächt sein. Oder sind etwa durch Nachlässigkeit der Abschreiber zwei Briefe in einen zusammengeschmolzen? Dieses scheint mir aus dem Grunde wahrscheinlicher, weil Plutarch an einem andern Orte eine Stelle aus der zweiten Hälfte citieret [31]). Und dann hätten wir auch gerade so viel Briefe an den Dionysius, als Diogenes angiebt. In dem sechsten Briefe sind gegen das Ende einige Worte von neuerer Hand eingeschoben worden, welche Gelegenheit gegeben haben, daß man den ganzen Brief für unächt und von einem Christen untergeschoben hielt.

Unter denjenigen Dialogen, welche gewöhnlich unter die unächten gezählet werden, ist nur einer, welcher aller Wahrscheinlichkeit nach eine Stelle unter den ächten verdienet, nehmlich Clitopho. Serranus hat ihn, ich weiß nicht, aus welchen Gründen, dieser Stelle für unwürdig erkläret, und ihm sind alle mir bekannten Ausgaben gefolget. Allein die Alten hielten ihn einstimmig für eine ächte Platonische Arbeit, und einige legten ihm so großen Werth bei, daß sie mit ihm die Lektüre der sämmtlichen

29) Epistol. XIII, S. 17[illegible]

30) Plutarchus de vitioso pudore. S. 533.

31) Plutarch. Dione, S. 966. ὡς ὃν ἧκεν ὁ Πλατων Αθηναζε και τῳ Διωνι περι παντων ενετυχε, γραφει προς τον τυραννον επιστολην, τα μεν αλλα σαφως πασιν, αυτο δε τουτο μονον γνωριμον εκεινῳ φραζουσαν, ὡς διαλεχθειη Διωνι περι του πραγματος εκεινου, και σφοδρα δηλος ειη χαλεπαινων, ει τουτο Διονυσιος εξεργασαιτο. Epistol. XIII, S. 176.

lichen Schriften des Plato anfingen [32]). Obgleich das, was wir jezt unter diesem Titel haben, nur ein Bruchstück zu sein scheint, so siehet man doch so viel, daß das Ganze ein interessantes Stück muß gewesen sein, indem es die Urtheile enthält, welche die damaligen Menschen über die Lehrmethode des Sokrates und ihren Nutzen und Anwendung fälleten. Vermuthlich machte Sokrates Rechtfertigung den verlohren gegangenen Theil aus. Der Verlust dieses Dialoges ist um so mehr zu bedauern, da die Bearbeitung dieses Gegenstandes gewiß wichtige Materialien für die Geschichte der Sokratischen und Platonischen Philosophie wird enthalten haben.

Die Definitionen, welche gewöhnlich unter den unächten Schriften stehen, kann ich hier nicht mit Stillschweigen übergehen, weil sie bei der Bearbeitung der Platonischen Philosophie nicht unwichtig sind. Denn da Plato in den meisten Dialogen nicht seine Sätze aufstellet, sondern nur andere Meinungen und Begriffe bestreitet, so kann es nicht anders als angenehm sein, in dieser kleinen Schrift die Hauptbegriffe seiner Philosophie beisammen zu finden. Aber freilich müßte es vor allen Dingen ausgemacht sein, ob diese Sammlung von Definitionen nicht von einem neuern Schriftsteller herrühre. Zum Unglück ist diese Frage sehr problematisch, seit dem Herr Meiners sich Mühe gegeben hat zu beweisen, daß die ganze Sammlung wegen einiger nicht Platonischen Definitionen sehr verdächtig sei. Unterdessen wenn dieses nur von einigen erweislich ist, so kann der Geschichtsforscher noch immer von den übrigen einen, freilich vorsichtigen Gebrauch machen. Allein, wenn man einige offenbare Schreibfehler abrechnet, so lassen sich die angefochtenen Definitionen noch immer rechtfertigen.

Ob diese Definitionen von dem Plato selbst aufgesezt worden, ist eine Frage, welche wegen Mangel an Nachrichten

32) Diogenes III, 61.

richten nicht leicht zu beantworten ist, zum wenigsten nicht anders als aus der Schrift selbst beantwortet werden kann. Indem man nun findet, daß von einer Sache sehr verschiedene Erklärungen gegeben werden; daß sie nicht einmal zusammengestellt sind; daß Definitionen vorkommen, welche von Plato oft bestritten werden: so kann man wohl nicht ohne Grund annehmen, daß diese Sammlung nicht den Plato, sondern einen andern Mann zum Verfasser habe. Denn Plato würde sie gewiß mit etwas besserer Ordnung gemacht und keine von ihm bestrittenen aufgenommen haben. Höchst wahrscheinlich ist diese Schrift auf folgende Art entstanden. Es schrieb ein Mann, gleichviel wer er sei, die Definitionen, die er in den Platonischen Schriften gelesen, und so wie er sie gefunden hatte, auf, unbekümmert, ob sie vom Plato angenommen worden waren, oder nicht. Hieraus mußte freilich eine Sammlung ohne Plan und Ordnung entstehen, wie die gegenwärtige ist. Unterdessen so unvollkommen sie auch gerathen ist, so kann ihr doch aller Nutzen bei der Geschichte der Platonischen Philosophie nicht abgesprochen werden, weil die meisten mit der Platonischen Philosophie übereinstimmen, und manche die Merkmale der Begriffe deutlicher angeben, als es in den Platonischen Schriften geschehen ist. Wenn auch einige vorkommen sollten, welche sich mit keiner Autorität bestätigen ließen, so darf uns das nicht befremden, weil, wie bald gezeigt werden soll, nicht alle Platonische Schriften mehr vorhanden sind. Aber bedauern muß man, daß diese Sammlung so unvollständig ist, indem sehr viele von den wichtigsten Begriffen ganz und gar fehlen; ob durch Nachlässigkeit des Verfertigers oder durch ein ungünstiges Schicksal, kann nicht entschieden werden. Nach Diogenes Bericht [33]) hatte Speusip eine Schrift dieser Art verfertiget. Ob das was wir haben, diese Schrift ganz, oder zum wenigsten ein Stück davon sei, getra-

33) Diogen. IV, 4.

ich mir weder zu behaupten noch zu läugnen, weil uns alle Nachrichten von der Beschaffenheit derselben fehlen.

Wenn einige verlohren gegangene Schriften von Plato noch vorhanden wären, so würden sie vielleicht über seine ganze Philosophie und über viele verwickelte Fragen nicht wenig Licht verbreiten. So erwähnet Aristoteles seine αγραφα δογματα [34]). Doch ist es ungewiß, ob dieses wirklich eine Schrift gewesen ist, oder ob Aristoteles nur diejenigen Lehrsätze verstehet, welche Plato in seiner Academie mündlich vortrug. Aber so viel scheint wahrscheinlich zu sein, daß sie seine esoterische Philosophie ausmachten. Wüßten wir nur mehreres von dem Inhalte derselben. Noch ein Werk citieret Aristoteles, welches verlohren gegangen ist, nehmlich διαιρεσεις [35]). Von welchem Inhalte es gewesen sei, läßt sich nicht bestimmen, aber aus dem Umstande, daß Plato in demselben nur drei Elemente annahm, kann man mit Grunde folgern, daß es auch ein esoterisches Werk war. Diogenes hat noch ein Fragment aus einer uns unbekannten Schrift des Aristoteles aufbehalten, in welchem einige Platonische Eintheilungen vorkommen. Ob dieses Fragment ächt sei, ist eine Frage, welche nicht leicht entschieden werden kann. Unterdessen, da Diogenes noch einige Schriften angiebt, in welchen Aristoteles Auszüge aus Platonischen Schriften gemacht hat, und verschiedene Bücher genannt werden, welche διαιρεσεις betitelt waren, so ist es zum wenigsten nicht unwahrscheinlich, daß Aristoteles auch die Platonischen Eintheilungen gesammelt haben könne [36]). Dazu kommt noch, daß diese

34) Aristotel. Physicot. IV, 2. sagt εν τοις λεγομενοις αγραφοις δογμασι.

35) Aristotel. de generat. et corrupt. II, 3. και οἱ τρια λεγοντες, ὡςπερ Πλατων εν ταις διαιρεσεσι.

36) Z. B. τα εκ των νομων τȣ Πλατωνος, τα εκ της πολιτειας. Simplicius in libr. Aristotelis de anima, S. 76. περι φιν λοσοφιας νυν λεγει, τα περι τȣ αγαθȣ αυτῳ εκ της Πλατωνος

diese Eintheilungen meistentheils durch die noch vorhandenen Platonischen Schriften vollkommene Bestätigung erhalten. Die übrigen, bei denen man die Uebereinstimmung nicht unmittelbar zeigen kann, haben also zum wenigsten eine Vermuthung für sich, indem sie aus verlohren gegangenen Schriften entlehnt sein können. Aus dem Grunde halte ich den Gebrauch dieser Eintheilungen für zulässig, der über manche Begriffe nicht selten viel Licht verbreiten wird.

Obgleich ein günstigerer Zufall über die Erhaltung der Platonischen Werke scheint gewacht zu haben als über die Aristotelischen, so giebt es doch einige Werke, welche nur stückweise auf uns gekommen sind. Dahin gehöret Philebus, Minos, Critias und Clitophon. In andern kommen ziemlich deutliche Spuren von Lücken vor. In dem ersten Alcibiades S. 165. fehlen einige Sätze, welche beim Stobäus gefunden werden, und Sextus Empiricus citieret eine Stelle aus dem Timäus, welche weder in diesem noch einem andern Dialog gefunden wird. (aduersus Mathematic. VII. S. 391.)

Zweiter Abschnitt.

Ueber die Zeitfolge der Platonischen Schriften.

Es ist bei keinem Schriftsteller gleichgültig, ob man die Zeit angeben kann, wenn er diese oder jene Schrift verfertiget hat, am allerwenigsten aber beim

νος αναγεγραμμενα συνουσιας, εν αις ἱστορει τας τε Πυθαγορειους και Πλατωνικας περι των οντων δοξας.

Plato. Wenn man einen einzelnen Dialog oder ein anderes Werk als ein für sich bestehendes Ganze lieset, so kommt zwar so viel nicht darauf an, ob man die Zeit der Verfertigung wisse oder nicht. Allein wenn einer die Absicht hat, sie alle zu studieren, und zwar die Absicht, um seine eigentlichen Ueberzeugungen zu erfahren, oder sein Verdienst als Philosoph schätzen zu können, oder dem Gang der Ausbildung seines Geistes nachzuspüren, so hat diese Untersuchung wegen ihres Einflusses mehr zu bedeuten. Es kommen zum Beispiel mancherlei Behauptungen vor, welche einander wirklich oder scheinbar widersprechen; manche Sätze werden ganz anders bestimmet, oder erscheinen in einem ganz andern Gesichtspunkte, mit mehr Klarheit und Deutlichkeit; der Grund davon kann theils in einem reifern Nachdenken, theils auch in andern Umständen und Veranlassungen liegen, welches aber nicht bestimmt werden kann, wenn nicht die Zeitfolge der Schriften ausgemacht ist.

So wichtig aber auch diese Untersuchung für die Platonische Philosophie sein mag, so viele Schwierigkeiten treten der Ausführung in den Weg, weil es in den meisten Fällen an Datis fehlet, worauf die Nachforschung sich stützen könnte. Denn in sehr wenigen Dialogen werden einige Winke über die Zeit der Abfassung gegeben, in den meisten fehlen sie gänzlich; und bei andern Schriftstellern findet man nur wenig Belehrung darüber. Unterdessen wollen wir diese Nachrichten sammlen und sehen, wie weit sie uns nebst einigen andern Hülfsmitteln führen werden. Daß die Untersuchung nicht erschöpfend sein, und das Resultat in den meisten Fällen nur Wahrscheinlichkeiten enthalten könne, begreifen die Leser von selbst.

Es ist eine gewöhnliche Meinung, daß Plato schon zu der Zeit, da er Sokratis Schüler war, einige Dialogen

gen geschrieben habe [1]). Obgleich diese Nachricht weder durch viele noch durch wichtige Zeugnisse bestätiget werden kann, so halte ich sie doch für gegründet, weil innere Wahrscheinlichkeit das ersetzet, was ihr an äußern Gründen abgehet.

Als Plato mit seinem Lehrer bekannt wurde, war er zwanzig Jahr alt, ein Jüngling von muntern und lebhaften Geiste, und einer sehr feurigen Einbildungskraft; er besaß viel Empfänglichkeit für geistige Vergnügungen, und eine starke Neigung zu schriftstellerischen Beschäftigungen. Es ist daher gar nicht wahrscheinlich, daß diese Neigung auf einmal erstickt worden sei, indem sein Geist auf andere Gegenstände gerichtet wurde. Im Gegentheil kann man mit Grund voraussetzen, daß die Neuheit der Gegenstände, und die neue Form der Einkleidung, worauf ihn der Umgang mit dem Sokrates führte, desto stärker müsse gereizt haben, je mehr er sich von allen andern Gegenständen und Beschäftigungen losgerissen hatte. Man kann also mit Grund annehmen, daß einige Dialogen vor dem Tode des Sokrates geschrieben worden sind.

Aber welche Dialogen gehören unter diese Klasse? Die angeführten Schriftsteller, denen auch neuere beitreten, nennen ausdrücklich den Phädrus und Lysis. Indem sie den Phädrus als seine allererste Schrift auszeichnen, berufen sie sich auf das Urtheil mehrerer Kritiker, welche aus dem Inhalt und der Schreibart die Jugend des Verfassers schlossen. Allein dieser Grund mag wohl keine strenge Kritik aushalten. Denn was den Inhalt betrift, so ist es noch zweifelhaft, ob die Schilderung der Liebe gerade für den Hauptgegenstand gehalten werden darf, indem Plato hier wie in andern mehrere Zwecke ver-

1) Diogen. III, 35, 38. Olympiodorus, S. 584. In Ansehung des Lysis stimmt auch der ungenannte Biograph bei.

verbindet. Aber gesetzt, es sei dem also, so kann daraus noch nicht gefolgert werden, daß der Verfasser diesen Dialogen in seiner Jugend geschrieben habe, weil man sonst mit eben dem Rechte das Symposium für eine frühere Arbeit halten müßte, davon doch das Gegentheil erwiesen werden kann. Die Schreibart giebt eben so wenig ein sicheres Merkmal ab. Die eine Hälfte ist freilich in der höchsten Begeisterung geschrieben, und verräth eine ausserordentlich feurige und schwelgerische Phantasie, wie sie nur in einem jugendlichen Kopfe zu sein pflegt. Aber bei dem allen bemerkt man doch immer, daß sie von einer andern Kraft gleichsam an dem Zügel geleitet wird. In der zweiten Hälfte legt sich der Ungestüm der Phantasie, die Begeisterung verschwindet, und macht einem ruhigen und kalten Räsonnement Platz. Könnte man daher nicht mit eben dem Rechte, als jene Kritiker aus der dithyrambischen Schreibart, welche im ersten Theile herschet, auf die Jugend des Verfassers schlossen, aus der kaltblutigen Unterredung, welche darauf folget, vermuthen, daß diese Schrift weit später sei aufgesezt worden? Zum wenigsten bleibt doch immer unentschieden, ob jene Begeisterung eine absichtlose Folge oder gleichsam Entladung der überladenen Phantasie, oder eine beabsichtige Nachbildung und nachgeahmte Schwärmerei sein soll. Es lassen sich vielmehr aus dem Phädrus selbst einige nicht unbedeutende Gründe für die spätere Verfertigung desselben angeben. Phädrus sagt unter andern: Sokrates verstehe sich sehr gut darauf, Mythen aus Aegypten und aus jedem andern Lande zu erdichten a). Sokrates hatte nehmlich eine Fabel von Gott Theut erzählet. Das führet nun ganz natürlich darauf, daß Plato wohl schon in Aegypten gewesen war, als er diesen Dialogen schrieb. Diese Folgerung scheint das Ende desselben

a) Phaedrus, 10ter B. S. 381.

desselben noch mehr zu bestätigen. Sokrates sucht hier mit vielen scheinbaren Gründen darzuthun, daß ein Denker seine eignen Ueberzeugungen nicht frei und ohne Zurückhaltung dem Papier anvertrauen könne, indem er allezeit Gefahr laufe, mißverstanden zu werden, und dadurch sich und die Wahrheit in unangenehme Verhältnisse zu setzen. Dieses Räsonnement wird in dem siebenten Briefe weiter ausgeführet, wozu ihm die Nachricht, als wenn Dionysius etwas aus seiner innern Philosophie bekannt gemacht habe, Gelegenheit giebt. Hieraus wird es zum wenigsten wahrscheinlich, daß er damals, als er jene Gedanken niederschrieb, schon einige Schriften herausgegeben hatte, welche ihm von den Orthodoxen manchen Verdruß zuzogen.

Mit mehr Grunde kann man behaupte, daß Lysis eine seiner frühern Schriften sei, welche er noch bei Sokratis Leben verfertigt hat. Außer jenen Zeugnissen stimmt auch der Inhalt und die Ausführung sehr gut damit zusammen. Die Veranlassung scheint in einem Faktum zu liegen, welches ihm den Stoff zu diesem Dialogen gab. Sokrates räsonniret zwar nicht ganz in seiner gewöhnlichen Manier, aber er darf doch auch nichts behaupten, und annehmen, welches dem Plato eigenthümlich angehörte. Allein wahrscheinlich war Lysis nicht die einzige Schrift, welche er in diesem Zeitraume geschrieben hat. Ehe ich aber die übrigen, welche in diese Klasse gehören, nach Vermuthungen bestimme, muß ich vorher diejenigen angeben, von welchen sich die Zeit der Verfertigung zuverläßiger erweisen läßt.

Daß die Apologie, Crito und Phädo nach Sokrates Tode, oder die zwei ersten Schriften unmittelbar vor demselben geschrieben sind, leuchtet schon aus dem Inhalte derselben ein. Eben dieses gilt auch von dem Theäet. Die Zeit der Unterredung fällt in die lezten Lebenstage des Sokrates, als er schon angeklaget war. Aber

Digitized by Google

Plato hat sie später nach dem Tode des Sokrates, dessen er auch erwähnet, aufgesetzt, vielleicht zu der Zeit, da er in Megara beim Euclides sich aufhielt [3]).

Die zwei Dialogen, Sophista und Politicus sind als Fortsetzungen des Theätets anzusehen und müssen daher ebenfalls nach dem Tode des Sokrates verfertiget sein [4]). Außerdem kommt in dem Politicus noch ein sehr hervorstechendes Merkmal vor. Sokrates nehmlich tadelt in einer beissenden Satyre diejenigen Maximen und die Verfahrungsart der Athenienser, durch welche er war gezwungen worden, den Giftbecher zu trinken [5]). Vielleicht kann man aus dem Umstande, daß er etwas von der Staatsverfassung der Aegyptier erzählet, (S. 74.) nicht ohne Grund die Zeit der Verfertigung nach seiner Aegyptischen Reise setzen.

Da Kallicles in dem Gorgias dem Sokrates den Rath giebt, an statt immer zu philosophieren, lieber die Kunst der Beredsamkeit zu lernen, damit er, wenn er einmal vor Gericht angeklagt werde, sich vertheidigen könne, und nicht unschuldig verurtheilet werde; da Sokrates eingestehet, daß er sich in dem Falle durch keine Beredsamkeit zu helfen wisse, und es werde ihm alsdann nicht anders mitgespielet werden, als einem Arzte, welcher von einem Koche bei unverständigen Knaben verklagt wurde, daß er ihnen bittere Arznei gegeben habe: So läßt sich daraus zuverläßig folgern, daß auch dieser Dialog zu denjenigen gehöret, welche nach des Sokrates Hinrichtung sind geschrieben worden. Dazu kommt noch der Umstand, daß Sokrates sogar schon die wesentlichen Klagpunkte, welche man gegen ihn wirklich angebracht hat, sehr deutlich angiebt [6]).

Aus

3) Theaetet, 1ter B. S. 49 und 195.
4) Sophista, 2ter B. S. 200. Politicus, 6ter B. S. 4.
5) S. 92.
6) Gorgias, 4ter B. S. 28, 161, 162.

Digitized by Google

Aus einem ähnlichen Grunde muß Meno unter diese Klasse von Dialogen gezählet werden. Anytus sich dem Sokrates wohlmeinend an, mehr Behutsamkeit zu gebrauchen, wenn er von diesem oder jenem Athenienser sein Urtheil sage, weil man in keiner Stadt so leicht als in Athen Menschen beleidigen könne. Anytus, erwiedert Sokrates, scheint mir aufgebracht zu sein, weil er glaubt, ich habe jene Männer aus Bosheit verläumdet, und weil er sich selbst zu jenen Männern rechnet. Aber ganz gewiß hat er keinen deutlichen Begrif von dem, was es heiße, von andern Leuten Böses sagen [7]). Die Schilderung von dem Charakter des Anytus ist nichts als Satyre, wozu sein Betragen gegen den Sokrates die erste Veranlassung gegeben hat. Eben daselbst wird eines reichen Thebaners des Ismenias erwähnet. Wenn dieser, wie es nach aller Wahrscheinlichkeit vermuthet werden kann, der nehmliche ist, von dem Plutarch erzählet, daß er von den herschsüchtigen Lacedämoniern nach der Besetzung des Schlosses Cadmea hingerichtet worden sei, so hätte man einigen Grund anzunehmen, daß dieser Dialog um die hundertste Olympiade oder noch vorher geschrieben sei [8]). Da in dem Menexenus des Thebanischen Krieges erwähnt wird, und auf andere Begebenheiten, welche in diesem Zeitraum vorfielen, angespielet wird, so muß diese Schrift um die 102 Olympiade verfertiget sein.

Um diese Zeit oder auch noch etwas früher scheint auch Plato das Symposium geschrieben zu haben. Denn er gedenkt der Begebenheit, da die Mantineer von den Lacedämoniern gezwungen wurden, ihre Stadt zu verlassen, welche in die 98ste Olympiade fällt [9]). Aus

7) Meno, 4ter B. S. 379. S. 369, 373, 390.
8) Ebendas. S. 369. Plutarch. Pelopidas, S. 280.
9) Symposium, 10ter B. S. 208. Wolfs Einleitung zu dem Gastmahl S. LV.

Digitized by Google

der Art, wie dieser Sache Erwähnung geschiehet, kann man schließen, daß sie noch im frischen Andenken war. Also ist das Symposium bald nachher verfertiget worden, wenn nicht Plato etwa diesen Umstand bei einer wiederholten Durchsicht hinzugesetzt hat. Aber so viel ist doch wahrscheinlich, daß die Zeit der Verfertigung dieser Schrift auch in dem Fall, daß man die lezte Meinung annehmen sollte, nicht weit über die acht und neunzigste Olympiade hinauszusetzen ist.

Von dem Parmenides kann man mit Grund annehmen, daß er nach Sokrates Tode geschrieben worden ist. Kephalus läßt sich von dem Antiphon einem Halbbruder des Plato die Unterredung, welche Sokrates mit dem Parmenides und Zeno gehalten haben soll, wieder erzählen. Von diesem Antiphon, sagt er, daß er bei seiner ersten Reise nach Athen sehr jung gewesen; bis zur zweiten Reise aber eine lange Zeit verflossen sei [10]). Das Sterbejahr des Aristo kann man aber nicht weiter als höchstens bis an das zwanzigste Jahr des Plato zurücksetzen, woraus folgt, daß Antipho, welchen Perilempes mit der Periktione zeugte, damals als Sokrates den Giftbecher trank, kaum mehr als ein Kind kann gewesen sein.

Die Bücher von der Republik und den Gesetzen sind die lezten Arbeiten des Plato. Hiervon haben wir ausdrückliche Zeugnisse [11]). Wenn man damit die Nachricht verbindet, welche uns Aristoteles giebt, daß die Gesetze nach der Republik geschrieben sind [12]), so müssen die lezten Schriften des Plato so auf einander gefolget sein: Republik, Kritias, Timäus, von den Gesetzen, Epinomis.

Nach

10) Parmenides, 10ter B. S. 71.
11) Diogen. III, 37.
12) Aristotel. Politicor. II, 6.

Nach dem, was ich bisher gesagt habe, scheint mir folgende Zeitfolge aller vorhandenen Schriften die wahrscheinlichste zu sein. In den acht Jahren, welche er Sokratis Schüler war, schrieb Plato den Lysis, Laches, Charmides, Hipparchus, Jon, die zwei Hippias, Euthydem und Protagoras. In allen diesen Dialogen ist die Absicht, theils die Menschen zur Erkenntniß ihrer Unwissenheit zu bringen, theils die übertriebenen Versprechungen, den aufgeblähten Stolz, und die übertriebene Selbstgefälligkeit der Sophisten lächerlich zu machen. Wenn man bedenkt, daß Plato in dem Sophisten, welcher nach Sokratis Tode geschrieben ist, sich die Frage aufwirft: Was ist eigentlich der Sophist; welches ist der Charakter, welcher ihn von allen andern auszeichnet, so wird man es gewiß sehr wahrscheinlich finden, daß er zuvor den Versuch gemacht haben werde, einzelne Männer dieser Art zu schildern, ehe er auf den Gedanken kam, zu untersuchen, worin die Sophistik überhaupt bestehe. Er that in diesen Dialogen weiter nichts, als daß er die Manier seines Lehrers, aber freilich mit vieler Kunst und vielen Eigenthümlichkeiten seines philosophischen Geistes nachahmte. Seine eignen philosophischen Ideen schimmern zwar durch das Ganze durch, aber sie bleiben doch immer in einiger Entfernung, gleichsam im Hintergrunde zurück. Vielleicht gehören unter diese Klasse außer den genannten noch Theages, Erastä, und die beiden Alcibiades, und Kratylus. Wenn der erste Alcibiades wirklich unter diesen Dialogen seine Stelle bekommen muß, worüber ich noch ungewiß bin, so ist er doch wahrscheinlich einer von den spätern, weil die Idee von einer reinen Sittenlehre schon etwas deutlicher hervorblickt. — Nach dem Tode Sokrates folgten unmittelbar Eutyphro, die Apologie, Crito, Phädo, und Meno. Er widmete diese Schriften zum Theil dem Andenken seines großen Lehrers, seiner Vertheidigung gegen unverschuldete Angen, und der Darstellung des Charakters seiner Leg

Es ist wahrscheinlich, daß diese Dialogen zunächst nach dem Tode des Sokrates geschrieben sind, weil da der Unwille über das unwürdige Schicksal seines Freundes am lebhaftesten sein mußte. Eine mittelbare Ursache von der Verurtheilung des Sokrates lag in derjenigen Beredsamkeit, deren sich seine Feinde bedienten, durch welche aber Sokrates seine Unschuld nicht vertheidigen wollte. Dies war die Veranlassung zu Platos Gorgias. Hierauf folgen diejenigen Dialogen, worin er ohne alle Nebenzwecke wissenschaftliche Gegenstände untersuchet, nehmlich Theätet, Sophista, Politicus, Philebus und Parmenides. Die vier lezten sind wahrscheinlich entweder während oder nach seinen Reisen geschrieben. Hieher gehören auch sein Sympositum und Phädrus, wodurch Plato wahrscheinlich außer andern Nebenzwecken, seine Zeitgenossen von einem herrschenden Laster heilen, und ihre Empfindungen veredeln wollte, und Menexenus. Die Reihe seiner Schriften beschliesen, wie wir schon gesagt haben, die Republik, Kritias, Timäus, die Gesetze und Epinomis. In seinen spätern Schriften trägt er seine philosophischen Ideen mit weniger Zurückhaltung vor, und spricht von Gegenständen der Religion mit mehr Unbefangenheit. So äußert sich zum Beispiel in dem Kratylus und Philebus eine gewisse Aengstlichkeit, wenn er auf die Götter der Volksreligion zu sprechen kommt [13]). In den Büchern von der Republik und den Gesetzen rügt er dagegen die Irrthümer und Vorurtheile der Volksreligion mit mehr Freiheit, und in dem Timäus lacht er unter dem Schleier der Ironie über die Vielgötterei. Ein politisches Problem war, wie wir in seinem Leben gesehen haben, das Band, welches seinen Geist so fest an Philosophie fesselte. Die Resultate seines Nachdenkens

13) Cratylus, 3ter B. S. 279, 281. Philebus, 4ter B. S. 220, 223.

denkens über diesen Gegenstand werden in seinen frühern Schriften nur angedeutet, und auch das nicht sehr oft; in den spätern hingegen machen sie gerade den Hauptinhalt aus.

Dritter Abschnitt.

Betrachtungen über seine Schriften, in so fern sie die Hauptquelle seiner Philosophie sind.

Die Schriften des Plato können aus einem sehr verschiedenen Gesichtspunkte betrachtet werden, aus dem ästhetischen und philosophischen. Die Betrachtung derselben in der erstern Rücksicht, welche schon viele Kritiker der ältern und neuern Zeiten beschäftiget hat, gehört uns hier nichts an, da wir sie blos als Produkte seines philosophischen Geistes ansehen, aus denen der Stoff und Inhalt seines philosophischen Lehrgebäudes genommen werden muß. Wir untersuchen hier nur die besondern Eigenthümlichkeiten seiner Schriften, welche nicht nur auf die Einsicht und Erklärung derselben, sondern auch vorzüglich auf die Bearbeitung seiner Philosophie Einfluß haben. Diese Eigenthümlichkeiten betreffen theils die Form seiner Schriften, theils die Art, wie Plato seine philosophischen Gedanken in Worte einkleidete. Wir untersuchen die Ursachen, aus welchen jene Eigenthümlichkeiten begreiflich werden, und ziehen endlich daraus in dem folgenden Abschnitt die Regeln, welche bei dem philosophischen Gebrauch seiner Schriften beobachtet werden müssen.

Plato wählte für die meisten Schriften die Form des Dialoges; er spricht nicht selbst, sondern läßt andere

dere Personen auftreten, welche sich über eine Materie unterreden; den Anfang der Unterredung knüpft er meistentheils an ein Faktum an; er giebt den unterredenden Personen einen bestimmt gezeichneten Charakter, nach welchem sie nicht allein sprechen, sondern auch handeln, so daß der Dialog uns als eine Begebenheit vorkommt, welche vor unsern Augen und Ohren wirklich geschiehet, oder als ein philosophisches Drama. Es ist unstreitig, daß diese Form für die Darstellung der Wahrheiten, für die Entwickelung der Begriffe und Sätze, für die Widerlegung der Einwürfe, und überhaupt für die Hervorbringung der Ueberzeugung große Vortheile gewähret. Aber auf der andern Seite kann man auch nicht läugnen, daß der Gang der Untersuchung eben dadurch etwas weitläuftig und zuweilen langweilig wird; daß sie oft Gelegenheit giebt, von dem Gegenstande abzuschweifen, daß sie den Leser; der sich nicht völlig in den Standpunkt des Schriftstellers und in die Lage der unterredenden Personen zu versetzen weiß, oft verhindert, den eigentlichen Gegenstand von dem Zufälligen abzusondern, den rechten Gesichtspunkt zu fassen und die eigentlichen Resultate zu finden. Warum wählte Plato gerade diese Form, welche zwar von verschiedenen Seiten ein mannichfaltiges Vergnügen verschaft, aber eben so oft dasselbe wiederum stöhret, indem sie den Geist in dem ruhigen Fortgang der Betrachtung aufhält? Wählte er sie mit Absicht, oder drang sie sich durch ihre Verwandtschaft mit seinem Geiste von selbst auf? Ob wir gleich weder in seinen Schriften, noch in andern Denkmälern bestimmte Data finden, woraus diese Fragen beantwortet werden können; so lassen sich doch, wenn man sich in seine Lage hineindenket, einige Gründe entdecken, welche über diesen Punkt einiges Licht geben können. Seine Bekanntschaft mit Dichtern vorzüglich von der dramatischen Gattung, seine frühere Beschäftigung mit Werken dieser Art, mußten nothwendig eine gewisse Stimmung und Richtung

in

in seinem sehr lebhaften Geiste hervorbringen, welche auch da noch fortdauerte, da er von der dramatischen Poesie auf immer Abschied genommen hatte. Mit dieser Disposition kam er in den Umgang mit dem Sokrates, der sich selten anders als durch Fragen und Antworten mit seinen Freunden unterhielt, und wenn er sich mit den Sophisten einließ, allezeit es ausdrücklich zur Bedingung machte, daß sie ihm zur Rede stehen mußten. Es ist daher leicht zu begreifen, daß ihm diese Sokratische Methode sehr gefallen mußte, weil sie der Stimmung seines Geistes so sehr angemessen war. Da die Sachen, welche er hörte, die Gegenstände der Unterredungen den Reitz der Neuheit hatten, so fing er an, dieselben schriftlich zu behandlen, und behielt die Art der Einkleidung zwar bei, aber gab ihr doch auch manche Eigenheiten, die sie in Sokrates Unterredungen nicht hatte. Er behandelte sie nehmlich wie einen dramatischen Stoff. Daher rühret die Verschiedenheit, welche man zwischen den sokratischen Unterredungen bei dem Xenophon und dem Plato wahrnimmt. Zu dieser Ursache gesellten sich noch andere hinzu. So wie Sokrates in seinen Unterredungen mehr die Absicht hatte, die Begriffe anderer zu entwickeln, als seine eignen vorzutragen, so ahmte auch dieses Plato nach, und konnte dazu keine schicklichere Form als die dialogische finden. Als er angefangen hatte die wissenschaftliche Philosophie zu seinem angelegendsten Gegenstande zu machen, fand er, eine so große Anzahl von falschen, schwankenden, und unbestimmten Begriffen, daß er vor der Hand nichts weiter zu thun fand, als diese nach ihrer wahren Beschaffenheit darzustellen, ihre Untauglichkeit zu einem philosophischen Lehrgebäude zu zeigen, und dadurch das Bedürfniß von philosophischen, d. h. bestimmten Begriffen vor Augen zu legen. Dieses konnte er auf keine bessere Art thun, als wenn er von einer Person einen solchen Begrif aufstellen, und von andern bezweifeln oder

bestreiten ließ, indem dadurch die Mängel des Begriffes sowohl in die Augen fielen, als die damals gewöhnliche Art zu disputiren offenbar wurde, welche eben so schwankend war als die Begriffe. Nachdem er in der Folge sich nicht mehr damit begnügte, sondern auch die Resultate seines eignen Nachdenkens der Welt mittheilen wollte, behielt er die dialogische Form, woran sich sein Geist einmal gewöhnt hatte, bei, weil er sich einen andern Vortheil dadurch verschafte. Der Fortgang seines Nachdenkens führte ihn oft auf solche Gegenstände, worüber die verworrendsten und irrigsten Vorstellungsarten herschten, welche aber durch ihr Alter, durch ihren Zusammenhang mit heiligen Wahrheiten, durch den Schutz der Priester und des Staates ein solches ehrwürdiges Ansehen erhalten hatten, daß sie für ein unverletzbares Eigenthum der Menschheit galten. Er fühlte die Pflicht und den innern Beruf, so viel an ihm war, seine Zeitgenossen aufzuklären, allein auf der andern Seite erblickte er auch diejenigen Gefahren, welche unvermeidlich damit verknüpft waren, und wählte daher die dialogische Form, durch welche er Wahrheiten sagen konnte, ohne sich verantwortlich zu machen. Dieses sind, wie mir dünkt, die Hauptursachen, warum Plato seinen Schriften diese Form gab. Vielleicht aber wirkten noch andere Gründe mit, die sich jezt nicht mehr entdecken lassen. Aus den angeführten Gründen läßt sich vermuthen, daß die Schriften seiner esoterischen Philosophie in einer andern Form geschrieben gewesen sind.

Mit diesem äußern Gewande seiner Schriften stehen einige andere Eigenthümlichkeiten in Verbindung, welche wir nun näher betrachten müssen. Aus dem, was vorher gesagt worden ist, folgt schon dieses, daß Plato nicht die Absicht hatte, sein Gedankensystem völlig klar und rein darzustellen. Es ist dieses keine Voraussetzung, die auf keinen Gründen beruhet, sondern eine Wahrheit, welche nicht nur durch die Bekanntschaft mit seinen

Schriften

Schriften, sondern auch durch sein eignes Bekenntniß völle Bestätigung erhält. Diejenigen, sagt er, welche etwas über meine Philosophie geschrieben haben, als wenn sie meine innere wahrhafte Ueberzeugung wußten, die haben nach meinem Urtheil gar keine Kenntniß davon [1]). Ein gründlicher Mann kann seine innere Ueberzeugung über wichtige Gegenstände nicht in schriftlichen Denkmälern der Welt übergeben, wofern er sich und die Wahrheit nicht verhaßt machen, und in Verlegenheit setzen will. Sie bleibt in seinem Kopfe in sicherer Verwahrung verschlossen [2]). Plato war auf gewisse Wahrheiten gekommen, für welche er so viel Achtung hatte, daß er sie dem ganzen Publikum nicht bekannt machen wollte. Denn er glaubte, daß nur wenige Männer im Stande wären den Sinn derselben zu fassen, und ihre Gründe einzusehen; die übrigen würden sie nur verspotten und verlachen, einige würden sie nur halb verstehen, und nur dazu brauchen, um ihren Stolz und Eigendünkel zu befriedigen; vielleicht könnten sie auch bei dem großen Haufen gar schädlich werden [3]). Damit ich diese besondere Denkungsart und die Gründe welche ihn dazu bestimmten, bestimmter darstellen könne, wird es nöthig sein, eine Stelle aus dem Phädrus einzurücken, worin er sich ausführlich über diesen Punkt erkläret.

Sokrates. Doch das sei genug von der Theorie der Beredsamkeit. Aber noch etwas müssen wir über die Zweckmäßigkeit und Unzweckmäßigkeit der Schriftstellerei sagen, und wie Schriften nach moralischen Zwecken eingerichtet sein müssen. Weißt du, wie man auf eine Gott wohlgefällige Art schreiben und handeln soll? Phädrus. Nein. Aber du wirst es wohl wissen. Sokrates. Zum wenigsten kann ich dir eine Sage der Alten erzäh-

1) Epistol. VII. S. 129.
2) Epistol. VII. S. 136.
3) Epistol. II. S. 71, 72. Epistol. VII. S. 129, 130.

Digitized by Google

erzählen, deren Wahrheit diese wissen mögen. Hätten wir selbst sie entdeckt, würden wir uns alsdann noch um Menschenmeinungen bekümmern? Phädrus. Die Frage beantwortet sich selbst. Aber was wolltest du erzählen? Sokrates. Ich habe also gehöret, es sei in der Gegend von Neucrate in Aegypten eine alte Gottheit gewesen mit Nahmen Theut, welcher der Ibis geheiliget war. Dieser Gott erfand, wie man sagt, die Zahlen und die Rechenkunst, die Geometrie und Astronomie, das Bret- und Würfelspiel, und endlich auch die Buchstaben. Zu derselben Zeit war Thamus König über ganz Aegypten, und residirte in der großen Stadt des obern Landes in Theben, wo der Gott Ammon verehret wurde. Theut reiste also zu dem König, zeigte ihm die erfundenen Künste, und verlangte, daß sie allen Aegyptiern mitgetheilt werden sollten. Als er nun auf Verlangen des Königes die Nützlichkeit jeder derselben erklärte, lobte und tadelte der König bald dieses bald jenes. Es würde zu weitläufig sein, alles, was der eine für und der andere gegen die Brauchbarkeit dieser Künste sagte, hier zu wiederhohlen. Diese Erfindung aber, sagte Theut, als es an die Buchstaben kam, wird die Aegyptier einsichtsvoller machen, und ihre Gedächtnißkraft stärken. Es ist eine wahre Universalmedicin für das Gedächtniß und den Verstand. O lieber erfindrischer Theut, antwortete der König, es ist nicht die Sache eines und des nehmlichen Mannes, Künste zu erfinden, und den Nutzen oder Schaden zu berechnen, welchen der Gebrauch und die Ausübung derselben verursachen kann. Du hast aus väterlicher Vorliebe gegen die Früchte deines Geistes dieser Erfindung eine Wirkung beigeleget, welche sie gar nicht hervorbringen kann. Sie thut vielmehr das Gegentheil, sie wird das Gedächtnißvermögen schwächen, weil die Lernenden es nun nicht mehr zu üben brauchen. Indem sie sich auf die äußern Zeichen verlassen, werden sie sich nun nicht mehr so viele Mühe geben, die Sachen in ihren

Ver-

Verstand zu fassen. Deine Erfindung ist also kein Hülfsmittel des Gedächtnisses, sondern der Wiedererinnerung. Den Schülern gewährest du nicht Wahrheit, sondern den Schein der Erkenntniß. Sie werden nun viele Sachen lesen, ohne gehörige Anweisung, und sich gelehrt dünken, wenn sie auch eben so unwissend und unbehülflich sein sollten als der große Haufen. Der Stolz wird sie unerträglich machen. Sie werden nicht wahre, sondern nur Scheingelehrte werden. Phädrus. Sokrates, du wärest wohl fähig solche ägyptische Mythen und Sagen aus allen Ländern zu erdichten. Sokrates. Die Priester in dem Jupitertempel zu Dodona sagen, die ersten mantischen Worte wären aus einer Eiche hervorgekommen. Unsere alten Vorfahren, welche freilich nicht so klug waren als die neuern, waren in der Einfalt ihres Herzens damit zufrieden, daß sie aus Bäumen und Felsen Stimmen hörten, wenn sie ihnen nur die Wahrheit verkündigten. Dir aber ist es vielleicht nicht einerlei, wer und welcher Landsmann etwas saget, und du fragst nicht allein darnach, ob sich die Sache so oder anders verhält. Phädrus. Diesen Verweis verdiente ich. Ich gebe dem Thebaner in Ansehung der Schreibekunst Recht. Sokrates. Derjenige ist also doch wohl sehr einfältig, der sich einbildet, eine Wissenschaft könne in den todten Buchstaben niedergeleget, oder aus denselben erlernet werden, gerade als wenn in den Schriften etwas Ausgemachtes und Unerschütterliches anzutreffen wäre; er verstehet den Ausspruch des Ammon nicht, indem er die geschriebenen Worte noch für etwas mehreres als für bloße Mittel hält, wodurch sich derjenige, welcher die Kenntnisse schon besitzt, den Inhalt einer Schrift wieder in das Gedächtniß bringt. Phädrus. Du hast Recht. Sokrates. Denn, mein Lieber, du wirst eine auffallende Aehnlichkeit zwischen der Bildhauer- und der Schreibkunst bemerken. Die Kinder jener stehen da, als wenn sie lebten; thut aber einer eine Frage an sie, so stehet ihnen das Schwei-

gen sehr gut an. Nicht anders ist es mit den geschriebenen Worten. Sie scheinen immer etwas Großes sagen zu wollen, wenn aber einer zu seiner Belehrung Fragen an sie thut, um den eigentlichen Sinn zu erfahren, so geben sie immer nur das nehmliche stumme Zeichen von sich. Sind die Worte einmal geschrieben, so durchlaufen sie alle Kreise sowohl desjenigen Publikums, welches sie verstehen, als desjenigen, welches sie nicht fassen kann. Die Worte verstehen es nicht, mit wem sie sprechen oder nicht sprechen sollen. Der Sinn, der in den Worten liegt, wird ohne seine Schuld verdrehet und gekränkt; er kann sich nicht helfen, nicht vertheidigen; er bedarf allezeit die Nachhülfe seines Vaters. Phädrus. Das ist unstreitig sehr wahr. Sokrates. Nun laß uns aber einen andern Sinn und Geist der Worte, den ächten Bruder von jenem betrachten, und sehen, wie er entstehet und wie vortreflicher und kraftvoller er als jener ist. Phädrus. Welcher, und welches ist seine Entstehungsart? Sokrates. Derjenige, welcher durch die Wissenschaft in die Seele des Denkenden geschrieben wird, der sich selbst vertheidigen kann, und zu reden und zu schweigen weiß, wenn und vor wem er soll. Phädrus. Meinst du etwa die Gedanken dessen, der sich derselben bewußt ist, eine lebendige und beseelte Rede, dessen Schatten die Worte sind? Sokrates. Ganz recht. Was meinst du, würde wohl ein verständiger Landmann, wenn er für seine Pflanzungen Sorge trägt, daß sie ihm einst Früchte tragen, würde der wohl im Sommer in die Gärten des Adonis säen, und sich freuen, wenn die Felder schon in acht Tagen grün geworden wären; oder würde er so etwas nicht vielmehr zum Spaß und Vergnügen thun? Wäre es ihm aber um seinen Feldbau ein Ernst, so würde er doch wohl nach den Regeln der Feldbaukunst den Saamen in sein gehöriges Land säen, und sehr froh sein, wenn er nur in dem achten Monate die Früchte davon einärndten könnte. Phädrus. Dieses würde er zu seinem

nem Nutzen jenes zum Vergnügen thun. Sokrates. Dürfen wir wohl behaupten, daß derjenige, welcher die Wissenschaft von dem, was Gerecht, Sittlich und Gut ist, besitzt, nicht eben so verständig oder weniger sorgsam für seine auszusäende Früchte, als der Landmann seine wäre? Phädrus. Gewiß nicht. Sokrates. Wenn es ihm also ein Ernst ist, wird er gewiß den Saamen dieser Kenntnisse nicht auf Wasser ausstreuen, oder, welches gleich viel ist, sie mit der Dinte durch die Feder in Worte legen. Denn er kann weder selbst die Wahrheit auf befriedigende Weise ausdrücken, noch ihnen durch Worte nachhelfen. Phädrus. Das kann er freilich nicht. Sokrates. Er wird also die Gärten nur zu seinem Vergnügen bepflanzen, oder seine Gedanken schriftlich aufsetzen, um sich und allen, die auf eben dem Wege Erkenntniß suchen, für das Alter der Vergessenheit vielfache Erinnerungsmittel zu verschaffen; wird sich freuen, wenn er seine zarten Kinder aufwachsen siehet. Wenn andere Menschen andern Spielereien nachgehen, und sich in Gastmälern erfrischen, dann wird er lieber jenen ein geistigeres Spiel vorziehen. Phädrus. Du bringst eine sehr edele Belustigung in die Gesellschaft einer viel niedrigern, wenn ich mir einen Mann denke, der, indem er von der Gerechtigkeit und andern dergleichen Gegenständen Mythen schreibt, Vergnügen an der Thätigkeit des Geistes findet. Sokrates. So ist es freilich, mein lieber Phädrus. Unterdessen giebt es eine noch weit edlere und schätzbarere Beschäftigung mit diesen Gegenständen, wenn nehmlich jemand, der Fähigkeit dazu besitzt, nach den Regeln des Denkens Gedanken mit der Wissenschaft in seine Seele pflanzet, welche sich selbst und ihrem Pflanzer beistehen können, nicht unfruchtbar sind, sondern den Keim künftiger Früchte selbst in sich enthalten, woraus wiederum neue von anderer Art entstehen — und diese Zeugungskraft gehet ins unendliche fort — welche den, der sie hat, so glücklich

machen können, als die menschliche Natur nur immer zuläßt. Phädrus. Wie weit herrlicher ist dieses vor jenem. Sokrates. Nachdem wir darüber einverstanden sind, können wir nun entscheiden. Phädrus. Worüber? Sokrates. Ueber den Tadel der Reden des Lysias, und überhaupt über die Beurtheilung der schriftstellerischen Arbeiten, sie mögen nach den Regeln der Kunst verfertiget sein, oder nicht. Denn worauf die schriftstellerische Kunst beruhet, haben wir, wie ich glaube, hinlänglich erkläret. Phädrus. Mir zum wenigsten schien es so. Unterdessen wiederhohle mir doch die Hauptmomente [4]). So lange einer nicht die Wahrheit desjenigen, worüber er denket oder schreibet, einsehen, und den Gegenstand in einen allgemeinen Begriff fassen, denselben in seine Merkmale nnd Arten zergliedern kann, so lange er die allgemeine und individuelle Natur des Gemüthes nicht kennet, und daraus die für jede Art des Gemüthes schickliche Rede bestimmet: so lange wird er nicht im Stande sein, seinen Vortrag, er mag übrigens auf Belehrung oder Ueberredung abzielen, nach den Regeln der Kunst einzurichten. Phädrus. Dieses ist im vorhergehenden befriedigend abgehandelt worden. Sokrates. Wie verhält sich aber nun Schicklichkeit und Unschicklichkeit, Lob und Tadel aus anderer Rücksicht; wie müssen diese Urtheile beschaffen sein, und wenn finden sie statt? Vielleicht läßt sich dieses schon aus den vorher gefundenen Resultaten bestimmen. Phädrus. Wie denn? Sokrates. Wenn Lysias oder jeder andere Schriftsteller, der zu seinem eigenen oder zum öffentlichen Gebrauche Gesetze aufsezt, oder ein anderes politisches Werk verfertiget, zu viel auf seine Deutlichkeit und Bestimmt-

4) Ich habe die Worte παλιν δε ὑπομνησον με πως dem Phädrus, und nicht dem Sokrates, wie es in dem Texte geschiehet, beigeleget, weil es der Zusammenhang offenbar erfodert.

Digitized by Google

Bestimmtheit rechnet, so verdient er Tadel, er mag nun wirklich getadelt werden oder nicht. Denn Schein und Wahrheit, Traum und Wirklichkeit in den Urtheilen über Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, über das Gute und Böse kann in der That dem Tadel nicht entgehen, wenn es auch ein ganzes Volk lobte. Phädrus. Ich stimme dir bei. Sokrates. Wer aber von der Nothwendigkeit überzeugt ist, daß in jeder Schrift viel Zufälliges und blos auf Belustigung abzielendes vorkommen müsse, und daß kein Vortrag, weder ein mündlicher noch schriftlicher, weder ein prosaischer noch metrischer, großes Nachdenken und vorzügliche Aufmerksamkeit verdiene, um sich daraus zu belehren, so wie die Gedichte ohne Beurtheilung, ohne den Zweck der Belehrung zur bloßen Ueberredung und Illusion deklamiret werden; wer sich überzeugt, daß sie, auch die besten nicht ausgenommen, blos zur Wiedererinnerung bestimmt sind; wer damit die Einsicht verbindet, daß nur in den Gedankenreihen, welche mit dem Verstande gefaßt, zur Belehrung vorgetragen, und eigentlich in die Seele geschrieben werden, daß nur in diesen Urtheilen über Gerechtigkeit, Sittlichkeit und das Gute nur allein Evidenz, Vollkommenheit und das Interessante angetroffen werde; wer diese Gedankenreihen für seine ächten Kinder hält, nehmlich zuerst diejenigen, welche er selbst erfunden hat, zweitens, die Brüder und Enkel von diesen, welche in andern Seelen gründlich gepflanzt worden sind, ohne auf die übrigen einen vorzüglichen Werth zu setzen: Wer dieses thut, sage ich, der möchte wohl ein solcher Mann sein, als ich und du zu sein wünschen. Phädrus. Ich zum wenigsten wünschte sehr, ein solcher zu sein. Sokrates. Doch wir haben nun schon genug Scherz über diese Materie getrieben. Gehe du aber hin, und sage dem Lysias, daß wir beide an die Musenquelle gegangen sind, und daselbst gewisse Worte gehöret haben, welche nicht allein ihm, sondern auch dem Homer und den andern Dichtern mit und ohne

Gesang, auch dem Solon und dem ganzen Heere politischer Schriftsteller, die Weisung geben, daß, wenn sie die Wahrheit von den Gegenständen ihrer Schriften eingesehen haben, wenn sie den Inhalt derselben prüfen und vertheidigen, und so treflich davon sprechen können, daß ihre Schriften vor ihren mündlichen Erörterungen völlig in Schatten gesezt werden: daß sie alsdann keinen Beinahmen von der Schriftstellerklasse, zu welcher sie gehören, sondern einen glänzendern von dem Gegenstande ihres Forschungsgeistes verdienen. Phädrus. Welchen? Sokrates. Sie Weise zu nennen scheint mir zu viel zu sein, denn dieses Prädicat kommt nur allein der Gottheit zu. Aber der Nahme eines Philosophen, oder ein anderer dieser Art möchte wohl schicklicher und für sie passender sein. Phädrus. So denke ich auch. Sokrates. Diejenigen aber, welche nichts bessers haben, als was sie in ihren Schriften hinterlassen, was sie bald so bald anders stellen, an einander reihen oder trennen, diese kannst du mit gutem Gewissen Dichter, Redner, oder politische Schriftsteller nennen [5]).

Die Hauptgedanken, welche in dieser Stelle enthalten sind, lassen sich auf folgende Sätze zurückführen. 1) Das Aufbewahren der Gedanken in einer Schriftsprache befördert so wenig die Wirksamkeit des Verstandes, als sie das Gedächtniß stärket. Ihr Zweck ist nur, dem Gedächtniß zu Hülfe zu kommen, und das Vergessen des Gedachten zu verhindern. 2) Die Buchstaben sind nur stumme Zeichen; der Sinn, der Wortverstand, ist der Geist, der in ihnen lebet. Aber auch dieser, in so fern er in Worte ausgedrückt wird, ist sprachlos, und immer dem Mißverstehen ausgesezt; er ist nur das Nachbild desjenigen, der sich nur in dem Geiste des Denkenden befindet. 3) Es ist nicht möglich, sich völlig bestimmt und deutlich auszudrücken. 4) Jeder Denker, dem

5) Phaedrus, 10ter B. S. 379-389.

dem es um Wahrheit zu thun ist, findet immer an seinen Vorstellungen zu ändern und zu bessern. Hat er sie einmal in Schriften niedergeleget, so ist es nicht mehr möglich, seine bessere Vorstellungen in Umlauf zu bringen, und seine unreifern zu zernichten. 5) Die Schriften circuliren in allen Kreisen des lesenden Publicums, und nicht allein in denjenigen, für welche sie bestimmt sind. 6) In jeder Schrift kommt viel zufälliger, blos zum Vergnügen abzweckender, Stoff vor, welcher von dem übrigen nicht getrennt werden kann. Aus diesen meistentheils richtigen Sätzen schließt nun Plato, daß ein philosophischer Schriftsteller, den die Wahrheit interessiret, seine völlige reine Ueberzeugung in Schriften weder mittheilen könne noch dürfe, und daß man daher in keinem schriftlichen Aufsatz das vollständige deutlich ausgeführte Gedankensystem eines Denkers suchen müsse — Folgerungen, welche offenbar übertrieben sind, und in den Vordersätzen nur zum Theil liegen. Unterdessen scheint es doch in der That, als wenn es seine eignen Grundsätze gewesen wären, die er bei Verfertigung seiner Schriften beständig vor Augen hatte. Zum wenigsten stimmt ihre innere und äußere Einrichtung vollkommen mit seinen eignen Aussagen überein, wenn man die spätern Arbeiten ausnimmt, in welchen sein Gedankensystem etwas mehr als in den übrigen durchzuschimmern scheint. Ein anderer Umstand, welcher für die Wahrheit dieser Aeußerungen spricht, ist der, daß er eine gedoppelte Philosophie hatte, eine äußere und innere oder geheime, und daß es für die letztere auch besondere Schriften gab.

Was die Ursachen anbetrift, welche ihn dazu bewogen, und die Absicht, welche er erreichen wollte, so hat er sich in den angeführten Stellen ausführlich darüber erkläret. Aber die Hauptursachen, von denen er hier schweiget, lagen doch vorzüglich in gewissen Zeit- und Ortumständen. Das große Publikum hielt Plato durchaus für unfähig, in seine Philosophie eingeweihet

zu werden, weil es der dazu nöthigen Fähigkeiten und Hülfsmittel entbehret, und allzu steif an seinem Glauben und Vorurtheilen hänget. Wenn solche Wahrheiten Personen mitgetheilet werden, welche für dieselben keinen Sinn und Empfänglichkeit haben, so stiften sie nicht nur keinen Nutzen, sondern vielmehr Schaden; die einen fassen sie nur halb, oder mißverstehen verdrehen und verfälschen sie gänzlich; die andern, welche sich klüger dünken, verlachen und verspotten sie, oder werden durch den Schein von Erkenntniß aufgeblasen und stolz [6]). Zweitens. Die freie Untersuchung und Bekanntmachung der Wahrheit war mit vielen Kränkungen und Gefahren verknüpft. Das Volk hielt, damit ich nur einige Beispiele anführe, diejenigen, welche die Natur untersuchten, für Atheisten, und bestrafte die Prüfung der Gesetze und Einrichtungen des Staates als ein Majestätsverbrechen [7]). Es ist gar wohl möglich, daß Plato diese Folgerungen nicht allein aus fremden Erfahrungen, wovon die Beispiele eben nicht selten waren, sondern auch aus seiner eignen gezogen hatte, und daß ihm mancherlei Anfechtungen zugestoßen waren, ob wir gleich in der Geschichte keinen ausdrücklichen Beweis dafür aufweisen können. Wenn die Anekdote, welche ich in dem Leben des Plato aus dem Themistius erzählet habe, wahr sein sollte, so würde sie zum Theil diese Muthmaßung bestätigen.

Einige Schriftsteller der Geschichte der Philosophie, als Brucker und Burant, geben noch eine andere Ursache von dieser Zurückhaltung an. Er hüllte nehmlich deswegen seine Philosophie in das Helldunkele, und gab sich die Miene, als wenn er sehr wichtige Geheimnisse für sich behalte, damit ihn das Volk desto mehr bewundern und anstaunen sollte.

6) Epistol. VII. S. 130, 136.
7) Apologia. S. 34, 42. Philebus, 4ter B. S. 384. Timaeus. S. 303. Epist. VII. S. 130.

Digitized by Google

sollte. Allein da man kein unverdächtiges Zeugniß und kein Faktum für die Bestätigung dieser Muthmaßung angeben kann, jene Ursachen hingegen die Sache vollkommen begreiflich machen, so finde ich keinen Grund, davon Gebrauch zu machen, um so mehr, da Plato versichert, er würde es für die schönste Handlung seines Lebens halten, wenn er die Menschen über die Natur hätte belehren können [8]).

Hieraus lassen sich folgende Beschaffenheiten seiner Schriften erklären. In den meisten Dialogen bestreitet und widerleget er fremde Meinungen, ohne seine eigne Ueberzeugung vorzutragen. In dem Theätet z. B. stellt er mancherlei falsche Begriffe von der Wissenschaft auf, ohne seinen eignen anzugeben. — Er bestreitet aber nicht nur fast beständig andere Behauptungen, sondern er bekennt sich auch fast eben so oft zu dem Skepticismus. Sein Glaubensbekenntniß ist, er wisse nichts, er habe nicht die geringste Erkenntniß von irgend einer Sache; er forsche immer, ohne weiter als zu dem Bewußtsein zu kommen, daß er noch nichts wisse, und je länger er seine Untersuchungen fortsetze, desto weniger erblicke er das Ziel, wo sie aufhören müßten. — Es kommen Behauptungen über einerlei Gegenstand vor, welche einander entweder offenbar widersprechen, oder sich doch nicht vereinigen lassen. In dem Protagoras scheint es, als wenn er das Gute und Angenehme für einerlei halte; in dem Gorgias wird dieses bestritten [9]). In dem Protagoras ist Sittlichkeit nichts anders als Klugheit, oder die Kunst der Glückseligkeit, welche durch Rechnen und Abwägen die angenehmsten Empfindungen bestimmet und wählet, die unangenehmen aber entfernet; in dem Gorgias handelt er von einer ganz andern Sittlichkeit, welche nicht

8) Epistol. VII, S. 130.
9) Protagoras. 3ter B. S. 171. Gorgias, 4ter B. S. 103, 112.

nicht das Angenehme, sondern das Gute zum Gegenstande hat. In dem Kratylus scheint er die Meinung zu begünstigen, als wenn durch äussere Reinigungsmittel auch das Innere der Seele gebessert werde, welche er sonst sehr lebhaft bestreitet [10]). In dem Hippias sagt er, diejenigen Menschen, welche mit Absicht und Ueberlegung lügen, betrügen, und Schaden zufügen, wären denjenigen vorzuziehen, welche eben das ohne Besonnenheit thäten. Zuweilen aber, setzt er hinzu, behaupte er das Gegentheil [11]). Wenn eine Handlung gute Folgen hat, sagt er irgendwo, so ist sie gut. Damit streitet aber ein anderer Satz, daß man gut ohne Rücksicht auf alle Folgen handeln müsse [12]). — Man trift zuweilen auf solche Sätze, welche auf solchen Voraussetzungen beruhen, welche er nicht annahm. Die Meinung, daß alles in einem beständigen Flusse von Veränderungen sei, bestreitet er beständig, und doch definirt er die Weisheit als das Vermögen dem Flusse von Veränderungen folgen zu können [13]). — Zuweilen erkennet er gewisse Gränzen der Untersuchung, und überschreitet sie doch. In dem Kratylus sucht er die Aehnlichkeit und Uebereinstimmung der Worte mit den bezeichneten Gegenständen zu entwickeln, und den Inhalt des Begriffes, welchen die ersten Sprachbilder in Worte gelegt hatten, zu erforschen. Aber er fühlet endlich, daß diese Fragen ausser der Gränze einer möglichen Beantwortung liegen. Gleichwohl ist er sehr verschwenderisch mit solchen Wortforschungen [14]).

In allen Platonischen Schriften kommen sehr viele Zusätze der spielenden und dichtenden Phantasie vor, worauf er

10) Cratylus, 3ter B. S. 274.
11) Hippias, 3ter B. S. 217.
12) Gorgias, S. 51.
13) Cratylus, S. 279, 273.
14) Cratylus. S. 261.

Digitized by Google

er oft selbst durch einen hingeworfenen Wink aufmerksam macht. Dahin gehören unter andern auch seine Bilder, Vergleichungen, Allegorien, und Mythen; welche er theils schon gebildet fand, und nur in seine Schriften verwebte, theils selbst erst zusammensezte und dichtete. In den meisten Fällen wären es wahrscheinlich nur einige Vorstellungen, welche er aus Volkssagen, aus der Volksreligion, aus Dichtern nicht allein der Griechen, sondern auch anderer Völker nahm, und daraus ein Ganzes machte. Zuweilen giebt er selbst durch einen Wink zu verstehen, daß diese Mythen von ihm ersonnen sind [15]). Daß er diese Episoden für nothwendig hielt, haben wir oben in der Stelle des Phädrus aus seinem eignen Munde gehöret. Warum aber das, wird man fragen? Plato mischte sie deswegen ein, um nicht allein den Verstand, sondern auch die Phantasie seiner Leser zu beschäftigen; theils um über gewisse Fragen, welche die Einbildungskraft auf die Bahn bringt, etwas zu sagen, oder vielmehr seine Vermuthungen vorzubringen, da sich davon nichts wissen läßt; theils die Resultate seines Denkens durch Hülfe einer erdichteten Geschichte, oder eines sinnlichen Bildes anschaulicher zu machen. Diese freie Art des Vortrages erlaubte er sich in denen Schriften, welche er für das große Publicum bestimmt hatte; in jenen, wo er seine esoterische Philosophie entwickelte, fehlten, wie man aus einer Stelle schließen kann, wahrscheinlich alle diese Zusätze der Phantasie, oder wie er sie selbst nennt, Spielereien [16]).

Die Mythen, welche bei dem Plato vorkommen, lassen sich in drei Klassen abtheilen. In einigen trägt er Vermuthungen vor über Dinge, die außer dem Kreise des menschlichen Wissens liegen, z. B. über den Zustand nach

15) Gorgias. S. 101. Charmides, 5ter B. S. 112. Phaedrus, S. 381.
16) Phaedrus, S. 384.

nach dem Tode. Diese machen meistentheils einen Ruhepunkt für den angestrengten Verstand aus; daher kommen sie gewöhnlich am Ende eines Dialoges vor, wenn er die Ueberzeugung eines Satzes durch Gründe auf allerlei Wegen versucht hat, um dem Geiste durch das Spiel der Einbildungskraft eine Erhohlung zu verschaffen. Andere hingegen enthalten eine anschauliche Darstellung dessen, was er sonst aus Gründen zu beweisen sucht. So stellt er die Lehre, daß die menschlichen Handlungen aus einer gedoppelten Quelle, aus einem vernünftigen und einem sinnlichen Triebe entspringen, in dem Mythen von zwei Pferden und dem Fuhrmanne vor [17]). Zuweilen kommen Mythen von zusammengesezter Art vor, z. B. der am Ende des zehenten Buches der Republik, wo er zeigen will, daß die Tugend in diesem und jenem Leben von den seligsten Folgen begleitet werde, und zu diesem Zweck Vermuthungen über den Zustand nach dem Tode vorträgt. Er gehöret daher beiden Arten gemeinschaftlich an. Eine dritte Art von Mythen machen diejenigen aus, welche nur den Zweck haben, die folgende Untersuchung einzuleiten, wozu der Mythe in dem Politicus von dem göldnen oder Saturnischen Zeitalter gehöret. Plato macht einen großen Unterschied zwischen einem Räsonnement und einem Mythen, wie aus dem Gegensatz von λογος und μυθος, und aus andern deutlichen Erklärungen erhellet [18]). Der Mythe selbst galt ihm für keine Wahrheit, nur die Idee, die zum Grunde lag, und gleichsam die Regel für die bildende Einbildungskraft war, ob er gleich zuweilen sich die Miene giebt, als wenn er alles für eine ausgemachte Sache halte. Aber auch alsdann fließen unvermerkt Zweifel

17) Phaedrus. S. 320.

18) Phaedo. S. 258, 259. Gorgias. S. 163, 172. Cratylus. S. 280. Protagoras. S. 107. Politicus. 6ter B. S. 28.

Digitized by Google

fel und Bedenklichkeiten ein, welche seinen ersten Glauben wankend machen [19]).

Wahrscheinlich hatte Plato bei allen seinen Schriften sich den Zweck vorgesezt, seine Zeitgenossen für das erste nur auf Wahrheiten aufmerksam zu machen, welche mit der Bestimmung des Menschen überhaupt zusammenhängen; ihren Verstand auf diese allgemeinen und nothwendigen Kenntnisse zu richten; die Beschaffenheit der bis dahin gewöhnlichen Vorstellungsarten und Maximen ins Licht zu setzen; das Bedürfniß richtigerer Begriffe und festerer Ueberzeugungen darzulegen; den Glauben an bisher fest geglaubte Traditionen und Wahrheiten nicht völlig zu erschüttern, sondern nur wankend zu machen, und ihn an den Gerichtshof der Vernunft zu weisen; den Verstand zu gewöhnen, anstatt auf Auctoritäten zu bauen, nach Gründen zu forschen. Seine Denkungsart, seine Zwecke, das Publikum, für welches er seine Schriften bestimmte, die Beschaffenheit derselben, nebst vielen Folgerungen aus dem, was ich gesagt habe, alles dieses scheint mir auf dieses wichtige Resultat hinzuleiten.

Wir gehen nun zu den Eigenheiten fort, welche in der Sprache und dem Styl der Platonischen Schriften wahrgenommen werden. Das karakteristische Zeichen aller noch so verschiedenen Schriften ist eine gewisse Fülle, Lebhaftigkeit, Feuer und Stärke, Richtigkeit in dem Ausdruck, Feinheit in den Wendungen; Anmuth in dem Gliederbau. Seine lebhafte rasche und gebildete Einbildungskraft, sein Witz, Laune und Ironie, seine Belesenheit, sein guter Ton haben sie mit allem demjenigen reichlich ausgestattet, was gefallen kann. Seine Sprache ist

19) Politicus. S. 28, 29. confer. S. 33, 36.

ist ein schönes reich verziertes aber doch nicht überladenes Gewand, in welches seine Darstellungskunst die nakten Gedanken kleidete. Doch wir untersuchen hier seine Sprache nicht in ästhetischer, sondern logischer Rücksicht, als Ausdruck seiner Gedanken, und in so fern sie Einfluß auf seine Philosophie hatte.

Die Menge von Bildern, Tropen, Gemählden und Allegorien, welche er theils aus Bedürfniß, theils zur Versinnlichung seiner Gedanken braucht, bringt oft die entgegengesezte Wirkung hervor, daß sie die Sache mehr verdunkelt als aufkläret. Die Begriffe nennt er zum Beispiele das Unsichtbare, den Augen verborgene, das Göttliche, das Unsterbliche (αορατον, αμμασι σκοτωδες, θειον, αθανατον)[20]. Die Ideen bezeichnet er mit den Worten, das Unkörperliche, unsichtbare aller Gestalt beraubte Ding (ασωματος ασχηματιστος, ανευφης υσια)[21]. Die Vorstellungen nennt er abgedruckte Formen und Bilder σκμαγεια[22]. Jede Veränderung heißt noch Bewegung, und das Veränderliche an den äußern Gegenständen wird mit dem Bilde des Bewegens, so wie das Beharrliche an ihnen mit dem des Stehens bezeichnet[23]. Wenn er sagen will, daß die sinnlichen Vorstellungen beständig in dem Bewußtsein wechseln, so vergleicht er die Seele mit einem betrunkenen hin und her wankenden und taumelnden Menschen[24]. Um die Erfahrung, daß einige Menschen mehr Empfänglichkeit zum Auffassen des Stoffes haben, andere hingegen die Vorstellungen besser behalten und erneuern, anschaulich zu machen, wählt er das Bild einer wächsernen Masse, in welche sich die Vorstellungen gleichsam abdrücken, und welche bald zu weich

20) Phaedo, S. 184, 185, 190. Theaetet. 2ter B. S. 76.
21) Phaedrus, S. 322.
22) Theaetet, S. 161, 162.
23) Theaetet.
24) Phaedo, S. 181.

Digitized by Google

weich bald zu hart, bald zu dichte bald zu locker, bald rein bald unrein ist [25]). In allen seinen Schriften kommt eine große Menge von solchen Ausdrücken vor. Die Ursache dieser bildlichen Sprache ist erstlich sein Bestreben alles klar und anschaulich zu machen, wozu in seiner so lebhaften und feurigen Einbildungskraft, theils der erste Reiz, theils der Stoff anzutreffen war. Zweitens aber sind diese Ausdrücke auch nicht allezeit absichtlich gewählte Zeichen, sondern der Mangel an bestimmten Wortzeichen nöthigte ihn diese zu Hülfe zu nehmen. Drittens kann und muß man annehmen, daß er nicht allezeit im Stande war seine Begriffe bestimmt in Zeichen zu fassen, und allen Stoff, an welchem sie heraus gebildet worden waren, abzutrennen und wegzulassen. Indem er z. B. die zwei Bestandtheile des menschlichen Vorstellungsvermögen (welches er zum Wesen der Seele machte) deren der eine den Stoff empfängt, der andere die Form an demselben hervorbringet, mit Worten bezeichnen will, wählet er dazu die Worte μερίστη und ἀμερίστης οὐσία, das Theilbare und Untheilbare Wesen; Ausdrücke welche von dem Stoffe hergenommen sind, an welchem er die Begriffe von der Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit des Vorstellungsvermögens abstrahierte. Wer in dem Worte μεριστος eine Spur von Materialismus finden wollte, der würde sich also sehr täuschen, wie weiter unten gezeigt werden soll [26]).

Zweitens. Seinem Vortrage fehlt es oft an Deutlichkeit, Bestimmtheit und Präcision. Viele Ausdrücke, womit er philosophische Begriffe bezeichnet, sind vieldeutig, schwankend und unbestimmt; viele Worte hatten diese Fehler in dem gemeinen Sprachgebrauche, und er hilft ihnen nicht allezeit durch Bestimmung der Begriffe nach; nicht selten vermehret er die Viel-

25) Theaetet, S. 161.
26) Timaeus, S. 312.

Digitized by Google

Vielbeutigkeit der Ausdrücke durch den Gebrauch, den er von ihnen macht. Diese Beschaffenheit der Sprache mußte nothwendig einen nachtheiligen Einfluß auf die Entwickelung seiner Ideen haben, Unbestimmtheit in seinen Sätzen, Lücken und Mangel an Zusammenhang in seinen Schlüssen und Ideenreihen zur Folge haben, und seine Räsonnemens in Schatten und Dunkelheit setzen, welches dem Ausleger sehr oft äußerst beschwerlich wird. — Plato erkannte die Nothwendigkeit, die Zeichen der Gedanken genau zu bestimmen, und ihre Bedeutung zu fixiren, wenn Philosophie sich der Form einer Wissenschaft nähern solle; er begriff sehr gut, daß es für die Philosophie keine Synonymen geben könne und dürfe, und daß, wenn man eine Sache mit mehreren Worten bezeichne, man den eigentlichen Begriff noch nicht gefunden habe [27]). Nach diesen richtigen Grundsätzen suchte er auch, so viel an ihm war, die Sprache durch mehrere Deutlichkeit der Begriffe zum philosophischen Gebrauch auszubilden. Wenn er aber gleichwohl dieses nicht durchgängig that, sondern eine große Menge von Worten in seinem Vortrage gebrauchte, welche äußerst schwankend und unbestimmt waren, so fragt es sich, aus welchen Ursachen kann und muß diese Erscheinung erkläret werden? Einmal war die Sprache noch gar wenig zu einem philosophischen Vortrage geeignet. Durch die Dichter, Redner und Geschichtschreiber war sie zwar bereichert worden; durch die mancherlei Geisteswerke und durch die Kultur der höhern Klassen, hatte sie ihre Geschmeidigkeit, Annehmlichkeit, Feinheit, Stärke und Würde erlangt; kurz sie war zur kultivierten Sprache des Umgangs und der Empfindung geworden. Aber die besondern Eigenschaften, wodurch sie zu einem Organ des wichtigen Denkens erhaben wird, fehlten ihr fast durch-

27) Sophista, 2ter B. S. 256, 231. Theaetet, S. 139.

Digitized by Google

durchgängig. Vor dem Plato hatten noch wenig Denker ihre philosophischen Gedanken in die Sprache niedergeleget, und die Wenigen nicht gar viel zur Bestimmung der Sprache beigetragen. Die Bemühungen der Sophisten, welche sich eigentlich zuerst mit dieser Sprachumformung beschäftiget hatten, waren nicht sehr fruchtbar und glücklich gewesen, weil sie nicht von wahrem Interesse für die Wissenschaft und dem philosophischen Geiste geleitet und betrieben wurden, und daher in Spitzfindigkeiten, in Wortklauberei ausarteten [28]). Der liebenswürdige Lehrer des Plato suchte nicht sowohl die Philosophie als Wissenschaft und die Sprache umzuformen als auf die Denkungsart seiner Zeitgenossen zu würken. Plato fand daher die Sprache in einem für Philosophie ziemlich unbehülflichen Zustande, welchen er allein durch seinen philosophischen Kopf nicht abändern konnte. Er brach die Bahn, und bestimmte den Sprachgebrauch durch Entwickelung der Begriffe, so viel er konnte; aber er konnte nicht alles thun, sondern ließ seinem Schüler dem Aristoteles noch ein großes Feld zur Bearbeitung zurück. So entwickelt er z. B. drei Bedeutungen des Wortes λογος, da es für die Sprache für einen ausführlichen Begriff, und für das Unterscheidungsmerkmal genommen wird; allein wie viele Bedeutungen kann man außer diesen nicht von λογος aufzählen [29])? Eben so ist es mit επιστημη, αγαθος und καλος. Dieses ist wahrscheinlich auch die Ursache, daß er mit einem und demselben Worte oft ein Vermögen des Gemüthes und die Wirkung desselben anzeiget, z. B. λογος, δοξα. Wie denn auch bei uns in dem gemeinen Sprachgebrauche beides mit einander verwechselt wird [30]).

Zweitens. Oft giebt Plato den Worten eine andere Be-

28) Theaetet, S. 139. Protagoras, 3ter B. S. 139.
29) Theaetet, S. 186, 187, 190.
30) Phaedo, S. 150, 203, 160, 221, 226. Dies sind nur einige wenige Beispiele von λογος aus einem einzigen Dialog.

Digitized by Google

deutung, als sie in der gemeinen Sprache seiner Zeit hatten, ohne diese Verschiedenheit allezeit anzuzeigen, weil sie einerlei Gegenstand bezeichneten, aber mit dem Unterschiede, daß Plato sich ihn unter andern Prädicaten dachte. Z. B. ψυχη bedeutete in der Sprache des Volkes jede Bewegungskraft, weil es nach einer falschen Analogie schloß, alles was sich bewege, müsse auch beseelet sein. Plato behält diese Bedeutung bei, ohne deswegen die Bewegungskräfte für seelenartig zu halten. Drittens. Plato kam durch die Richtung seines philosophischen Geistes auf viele Gegenstände, welche entweder noch gar nicht in Untersuchung genommen, oder doch nicht aus dem Gesichtspunkt betrachtet worden waren. Es konnte daher nicht fehlen, daß nicht die Reichhaltigkeit seines Geistes unter der Armuth der Sprache erliegen mußte. Zwar half ihm auch hier seine Einbildungskraft, indem sie ihm theils neue Wörter bilden half, theils durch Analogie und Bilder darstellte, was er gedacht hatte. Allein es ist keine leichte Sache, einen neuen Gedanken, für den in der Sprache noch kein Zeichen vorhanden ist, so genau und präcis darzustellen, als er dem Bewußtsein vorschwebet. Für den Erfinder ist auch ein unvollkommenes Zeichen hinlänglich; aber die Leser verbinden entweder nicht die nehmlichen Merkmale damit, oder sie fassen zu viel oder zu wenig Bestimmungen zusammen. Und wie leicht möglich ist es, daß eine solche neue Wortbildung Nebenbegriffe veranlaßt, welche der erste Denker entfernt wissen wollte? Viertens. Die Regeln des Denkens waren noch nicht entwickelt, und die Wissenschaft des Vorstellungsvermögens noch in dunkeler Entfernung. Der Mangel dieser Kenntnisse mußte nothwendig einen großen Einfluß auf alle philosophische Untersuchungen haben, und jedem Denker, der entweder diese Arbeit selbst vornahm, oder ohne diese Erörterung über einen Gegenstand nachdachte, sehr beschwerliche Hinderniße in den Weg legen. Diese Ursache nebst

der

der Beschaffenheit der Sprache waren unstreitig die Hauptschwierigkeiten, welche ein Schriftsteller, der sich deutlich und bestimmt ausdrücken wollte, zu überwinden hatte. Wenn Aristoteles so große Vorzüge in Ansehung seines philosophischen Vortrages vor dem Plato hat, so ist es größtentheils dem Umstande zuzuschreiben, daß er die Sprache mehr bearbeitet, und die meisten Regeln des Denkens durch seinen Lehrer entwickelt fand. Fünftens rühren auch viele Eigenheiten seines Vortrages von der Form und Einrichtung seiner Schriften her. In seinen Dialogen läßt er oft den Faden der Untersuchung fallen, ehe der Leser noch völlig befriediget ist; er verfolgt eine andere Gedankenreihe, die noch nicht genug vorbereitet ist; er entwickelt seine Begriffe und Schlüsse nicht vollständig, sondern führet sie nur bis zu einem gewissen Punkt fort. Daher fehlet es oft seinen Sätzen an Bestimmtheit und Deutlichkeit, und seinen Schlüssen an Zusammenhange. Endlich müssen hierher auch noch manche Zeit- und Ortumstände gerechnet werden, welche auf die Entwickelung der Philosophie, auf ihren Vortrag und auf die philosophische Sprache Einfluß hatten. Plato ist oft dunkel, weil er nicht deutlich sein durfte, wenn er sich nicht Verfolgungen von den Anhängern der herrschenden Religion zuziehen wollte. Es ist genug, wenn ich nur ein Beispiel anführe, aus welchem man die Richtigkeit dieser Behauptung einsehen kann. Der große Haufe hielt die Himmelskörper für Gottheiten, und verfolgte diejenigen, welche Muthmaßungen über die physische Beschaffenheit derselben anzustellen wagten, wie aus dem Leben des Anaxagoras bekannt ist. Diese Intoleranz nöthigte unsern Philosophen zuweilen in der Sprache des Volkes zu reden, und ihre Meinungen zu den seinigen zu machen, wiewohl er ganz anders geredet haben würde, wenn ihm das Recht der Denkfreiheit zu Statten gekommen wäre. Dieses wird klar, wenn man die Stellen de legib. X. S. 69. 95. Epinomis S. 256. 258.

aufmerksam erwäget. Erstlich scheint es, als wenn er geradezu behaupte, die Himmelskörper wären Götter, wie es das Volk glaubte; aber unbemerkt drehet und wendet er den Gedanken dahin, man müsse eine Ursache von der Ordnung und Regelmäßigkeit annehmen, welche an dem Himmel wahrgenommen werde; diese Ursache (welche er Seele nennt) könne sowohl in jenem einzelnen Himmelskörper als außer demselben sein, um diese Wirkungen hervorzubringen. Zulezt sagt er ausdrücklich, eins von beiden könne man mit Grund annehmen, entweder, daß sie selbst Gottheiten, oder ihre Bildnisse seien, d. h. daß sie die Gottheit nach ihren Ideen gebildet habe.

Es giebt denkende Männer, welche aus der Form und Schreibart, welche in den Platonischen Schriften wirklich angetroffen wird, den Schluß ziehen, daß Plato mehr Dichter als Philosoph gewesen sei, daß das Uebergewicht seiner Einbildungskraft über seine Vernunft es ihm beinahe unmöglich gemacht habe, sich von sinnlichen und concreten Vorstellungen zu abstrakten zu erheben, die Merkmale des Vorgestellten zu zergliederu, in Begriffe zusammen zu fassen, und mit Deutlichkeit und Präcision auszudrücken. Allein, außer dem, daß es nur wenige Schriften giebt, in welchen die Gewalt der Einbildungskraft den nüchternen Forschungsgeist zu überwältigen, und gleichsam in ihrem Strom mit fortzureißen scheint; und daß es in jeder Schrift lichte und helle Stellen giebt, in welchen seine Denkkraft eben so sehr hervorleuchtet, als in andern seine Phantasie: so scheinen sie an die Schwierigkeiten, mit welchen die ersten philosophischen Versuche zu kämpfen hatten, an die den freien Gebrauch der Geistesthätigkeit wenig befördernden Zeitumstände nicht gedacht zu haben. Plato kannte zum wenigsten die Bedingungen und Erfoderniſſe der Philosophie; dieses und sein rastloses Bestreben nach seinem Vermögen bei allen Schwierigkeiten und Hindernissen die Rechte der Vernunft

munft geltend zu machen, verschaft ihm schon allein eine ehrenvolle Stelle in der Versammlung der Philosophen.

Vierter Abschnitt.

Regeln welche bei dem Gebrauch seiner Schriften beobachtet werden müssen.

Da in den Platonischen Schriften viele Schwierigkeiten und Dunkelheiten angetroffen werden, da Stellen vorkommen, welche äußerst unverständlich scheinen, andere welche verschiedene Erklärungen zulassen, ja, welche mit andern nicht vereinbar sind: so müssen vor allen Dingen Regeln festgesezt werden, nach welchen der eigentliche Sinn der Worte und Ausdrücke für sich und im Zusammenhange gefunden werden kann. Aus dem, was ich in dem vorhergehenden Abschnitte ausgeführet habe, folgt schon so viel, daß die allgemeinen Regeln einer gesunden Auslegungskunst bei dem Plato nicht zureichend sind, sondern noch andere mit ihnen verbunden werden müssen, welche auf die Eigenthümlichkeiten seiner Schriften besondere Rücksicht nehmen, und daher auch durch aufmerksames Studium derselben allein gefunden werden können.

Vielleicht wird manchem diese Arbeit als überflüssig oder entbehrlich vorkommen; denn es hat berühmte Männer gegeben, welche glaubten, Plato habe selbst kein festes Gedankensystem gehabt, und nicht selten Gedanken niedergeschrieben, welche ihm eben so unverständlich waren, als sie den neuern Forschern unerklärbar sind. „Unter solchen günstigen Umständen, sagt einer

„der berühmtesten neuern Schriftsteller [1]), hätte Plato „auch bei weniger glänzenden Gaben, als er wirklich „besaß, ein großer Mann werden müssen: allein um „alle eingesammelte wahre und falsche, wenigstens sehr „verworrene und sich widersprechende Kenntnisse aus „einander zu setzen, zu ordnen, aufzuklären, und in eine „zusammenhängende Kette deutlicher Begriffe zu verbin„den, dazu hatte die Vorsehung ihn noch nicht bestim„met, auch nicht mit den erfoderlichen Geisteskräften „ausgerüstet. — Plato hatte für das Maaß seiner „Kräfte zu viel gesammlet, als daß er die mühsam zu„sammengesuchten Kenntnisse anderer hätte übersehen, „durchdenken und verarbeiten können: besonders da die „Gedanken der meisten seiner Vorgänger roh, unentwi„ckelt, verwirret oder verwirrend waren. Hierzu kam „noch, daß er zu viel und zu früh schrieb, früher, als „er sein eignes kleines System aufgebauet, eine jede „Materie in Zusammenhange mit allen angränzenden „Fragen überdacht hatte, und mit sich selbst über seine „eigne Meinung recht einig geworden war. Aus dieser „Ueberladung mit zerstreuender Gelehrsamkeit und seiner „frühzeitigen Schriftstellerei muß man sichs erklären, „daß Plato niemals zu einem zusammenhängendem Sy„stem seiner Gedanken gelangte, bis ans Ende seines Le„bens selbst nicht genau wußte, was er behaupten oder „verwerfen sollte, und nicht selten in verschiedenen „Schriften in offenbare Widersprüche fiel; daß wir end„lich in seinen Räsonnemens keinen verbindenden Faden „wahrnehmen, und noch viel weniger genau bestimmen „können, wo er von zweifelnder Ungewißheit in dogma„tisches Entscheiden übergehet. — Dunkelheit der „Sprache konnte Plato durchaus nicht vermeiden, weil „er über Materien zu schreiben wagte, die er von andern unent-

1) Meiners vermischte Schriften. 1ster B. S. 15, 17, 19.

„unentwickelt ererbt hatte, und selbst aus einander zu „wickeln sich nicht die Mühe nehmen wollte. Sein „Parmenides vorzüglich, viele Stellen seines Phädrus, „Timäus, Phädo, und selbst seine Republik sind durch„aus unverständlich, und belohnen dem Leser die darauf „gewandte Mühe nicht. Dunkelheit und Verworrenheit „in Begriffen ziehen ganz natürlich Weitschweifigkeit, „und bei Männern von lebhafter Phantasie dichterische „Verzierungen und prachtvolle Bildersprache nach sich."

Wer diese Darstellung für die richtige hält, und diese Maximen billiget, der muß freilich über jeden Versuch, die Dunkelheiten, welche in dem Plato vorkommen, aufzuklären, lächlen, und ihm im Voraus alles Glück absprechen. Allein unter sehr vielen richtigen Bemerkungen kommen auch manche nur halb wahre vor; die Ursachen von der Dunkelheit seiner Sprache hat Meiners nur einseitig angegeben, und viele wichtige, welche auf ein ganz anderes Resultat führen, übersehen. Die Behauptungen, daß Plato sich nicht habe die Mühe nehmen wollen, viele Sätze zur Deutlichkeit zu erheben; daß er selbst kein feststehendes System gehabt, und viele Stellen niedergeschrieben habe, bei welchen er selbst nicht gedacht habe, entsprechen nicht den eignen Bekenntnissen des Plato, stimmen nicht mit dem größten Theile seiner Schriften überein, und führen auf eine Maxime, welche für die Erklärung eines Schriftstellers, zumal eines philosophischen, schlechterdings nicht tauglich ist. Denn wenn man mit solchen Voraussetzungen an die Lektüre eines Buches gehet, so findet die Bequemlichkeit nur allzuviel Nahrung und Vorschub, daß man entweder alle schwere Stellen als unerklärbar sogleich auf die Seite leget, oder Widersprüche entdeckt zu haben glaubt, welche durch eine sorgfältigere Nachforschung verschwunden sein würden. Es ist vielmehr nothwendig anzunehmen, daß der Schriftsteller oder der Philosoph einen vernünftigen und zum wenigsten denkbaren Sinn mit

seinen Worten habe ausdrücken wollen, der auch durch die Anwendung der gehörigen Mittel entdeckt werden könne, und das so lange, bis alle mögliche Versuche erschöpft sind. Bei dem Plato ist diese Maxime eine desto unerlässigere Pflicht für den Bearbeiter seiner Schriften und Philosophie, je mehr für die Kritik, philologische Erklärung und Aufhellung seines Systems durch die Philosophie, noch zu thun übrig ist. — Giebt es also Regeln, welche, aus seinen Schriften abstrahieret, etwas dazu beitragen, Schwierigkeiten zu heben, Dunkelheiten aufzuklären, Widersprüche beizulegen, so dürfen sie wohl nicht für entbehrlich gehalten werden.

Die vorzüglichste Regel bestehet darin, daß man die Gedanken von ihrer Einkleidung und ihrem äußern Gewande absondere. Beide gehören freilich zusammen, indem sie in Vereinigung erst einen bestimmten Gedanken darstellen. Aber dennoch ist ihre Trennung und Unterscheidung eben so wenig unmöglich, als in einer Vorstellung die Unterscheidung der Form und des Stoffes. Diese Regel darf desto weniger bei dem Plato vernachlässiget werden, weil er selbst an einigen Orten auf den Unterschied des Inhalts und der Einkleidung seiner Gedanken aufmerksam macht. Aber unter welchen Bedingungen ist diese Unterscheidung möglich?

Zuerst ist nothwendig, daß man in jeder einzelnen Schrift den Hauptgedanken und den Zweck derselben, worauf sich alle einzelne Theile und Glieder des Ganzen beziehen, aufsuche, und in einen vollständigen Begriff fasse. Diese Arbeit muß in jedem kleinerem Abschnitt wiederhohlet werden, oder vielmehr aus diesen einzelnen Zergliederungen muß sich der Hauptgedanke ergeben. Zuweilen zeichnet er den Hauptgedanken selbst aus, wie z. B. in dem Theätet, Sophista, Politicus; aber eben so oft unterläßt er dieses. In jenem Falle, muß man seine

seine Aufmerksamkeit darauf richten, ob er ihn vollständig, prâcis und bestimmt angegeben habe. Denn nicht selten befindet man sich in dem Falle, daß man ihm gleichsam nachhelfen muß, indem er sich nicht so ausdrückte, als die Idee, welche ihm vorschwebte, erfoderte. In sehr vielen Dialogen verbindet er zwei oder mehrere Zwecke mit einander, da alsdann einer durch den andern bestimmt und modificiret wird. Z. B. in dem Meno ist zwar der Gegenstand seiner Untersuchung die Frage: ob die Tugend ohne selbstthätige Bildung entstehe, und ob sie durch Unterricht wie andere Kenntnisse mitgetheilet werde; aber außer diesem sucht er noch als Nebenzweck die Denkungsart des Anytus darzustellen, und seinen Haß gegen den Sokrates zu erklären. Diese Nebenabsicht macht, daß er seinen Gegenstand auf eine andere Art abhandelt, als er sonst gethan haben würde; daß er besondere Beispiele wählet, und bei einigen Nebengedanken länger verweilet. In sehr vielen ist außer der Untersuchung des Gegenstandes noch die Absicht, Regeln des Denkens zu entwickeln [2]). — Wenn man alsdann die ganze Reihe von Vorstellungen verfolgt, durch welche er einen Begriff bestimmen oder einen Satz ausführen wollte; wenn man die Verbindung und das Verhältniß derselben mit dem Hauptgedanken bemerket, und davon alles absondert, was er zur Erläuterung, zur Versinnlichung seiner Gedanken, oder zum Behuf anderer zufälliger Zwecke hinzufügte; so hat man für das erste die wesentlichen Gedankenreihen von den zufälligen geschieden, und diejenige Quelle bestimmt, woraus die eigentlichen Materialien seiner Philosophie genommen werden müssen. Weil diese Regeln nicht allezeit bei der Entwickelung der Platonischen Philosopheme sind befolget worden, so will ich noch durch ein Beispiel zeigen,

2) Politicus. S. 64.

Digitized by Google

zeigen, wie leicht man ohne solche leitende Grundsätze irre geführt werden kann, daß man diesem Philosophen Behauptungen anstinnet, an welche er nicht gedacht hat. Wenn er die Möglichkeit von der Zusammenreihung der Vorstellungen und von der verschiedenen Art den Stoff aufzunehmen, in einem Bilde anschaulich darstellen will, so sagt er: Man stelle sich vor, es sei in der Seele eine wächserne Tafel, welche in Ansehung der Größe, Reinheit, Weichheit vieler Grade und Zusammensetzungen fähig sei; in diese sollen sich die Vorstellungen gleichsam abdrücken. Diese Wachstafel findet er in dem Homerischen κηρος της ψυχης wieder, als Anspielung auf das κηρος [3]). Hieraus stellt Herr Schulz (Disputatio de ideis Platonis. S. 19.) folgende Sätze als Platonisch auf: Der Sitz und das Behältniß der durch die Sinne erlangten Vorstellungen ist der Sitz der sterblichen Seele, nehmlich die Brust und die Leber. Die vernünftige Seele, welche im Gehirne sich befindet, wirkt auf diese Theile, wenn sie etwas wahrnehmen will. Timaeus. S. 386, 387. Die Leber ist einer wächsernen Tafel gleich, wie sich Plato die Sache vorstellte, in welche sich die Bilder von allen Gegenständen der Vorstellungen abdrücken. Theaet. S. 154. — Allein, nur die unterlassene Unterscheidung des Gedankens von der Einkleidung, die Verwechselung des Wesentlichen mit dem Zufälligen konnte den Verfasser irre führen, daß er den Plato so etwas behaupten läßt. Plato sagt nicht, die Sinnlichkeit ist eine wächserne Tafel, noch vielweniger sie hat ihren Sitz in der Brust und Leber; sondern nur, man stelle sich dieselbe unter einer solchen Tafel vor, um es sich begreiflich zu machen, daß einige Vorstellungen (oder vielmehr Stoff von Vorstellungen) inniger und reiner aufgefaßt, und besser erhalten werden als bei andern.

Bei

3) Theaetet. S. 154, 161.

Digitized by Google

Bei den zufälligen Gedankenreihen ist die Beziehung auf einen wesentlichen Gedanken in Betrachtung zu ziehen, nehmlich dasjenige was er erläutern oder verständlichen will. Den Vorstellungen und ihrer Zusammensetzung giebt Plato selbst keinen andern Werth, als daß er sie zu diesem Zweck brauchbar fand. Daher sind sie oft nur problematische Vorstellungsarten, oft gehören sie selbst ganz und gar nicht zu seiner Philosophie. So muß bei einem Mythen unterschieden werden, 1) der Gegenstand, 2) die Vorstellungen welche auf denselben bezogen werden, 3) das Verhältniß des Gegenstandes zu andern Sätzen, und die Verbindung mit gewissen Zwecken. Das Zweite macht den Mythen selbst aus und ist nur etwas zufälliges, ein Spiel der Phantasie [4]). Allein der Gegenstand kann durch die Beziehung auf nothwendige Zwecke der Vernunft, ein wichtiger Gegenstand für die Philosophie sein.

Was die Begriffe anlanget, so muß man die Merkmale derselben möglichst zu bestimmen und zu fixiren suchen. Dieses setzet voraus, daß man alle Fälle, welche vorkommen, und alle Stellen, in welchen sie gebraucht werden, zusammenstelle, mit einander vergleiche, und daraus die Merkmale des Begriffs abstrahire, wie ich an einem andern Orte mit den Begriffen ταυτον und ἑτερον gethan habe. Die Bemerkung der Ausdrücke, welche zur Bezeichnung des nehmlichen Begriffes, oder des entgegengesetzten gebraucht werden, hat fast immer den Vortheil, daß man ein Merkmal mehr, welches entweder in die Einheit aufgenommen, oder aus derselben ausgeschlossen worden ist, erkennet. Diese Arbeit ist um desto nöthiger, weil er in den meisten Fällen nicht bestimmet, was für Merkmale er sich in dem Begriffe dachte, theils weil er sich des Begriffs, den er mit dem Zeichen ver-

4) Politicus, 6ter B. S. 28.

verknüpfte, bewußt war, theils weil die Zergliederung nicht in das Unendliche fortgesezt werden konnte. Unter diesen ausgezeichneten Stellen kommt doch zuweilen eine vor, welche die Bedeutung eines Wortes, und den Inhalt eines Begriffes viel klärer und bestimmter angiebt, und dadurch auf alle übrigen viel Licht verbreitet. In dem Begriff αγαθον in dem Philebus haben einige Ausleger vorzüglich Ficin die Gottheit zu finden geglaubt, welche auch wirklich zuweilen mit diesem Nahmen bezeichnet wird. Allein, daß dieses Wort diese Bedeutung in dem Philebus nicht habe, konnte eine einzige Stelle, wo er sagt, er wolle untersuchen, welcher Zustand des Gemüthes (ἑξις, διαθεσις) das Gute sei, zum Ueberfluß belehren [5]). — Nicht wenig Schwierigkeit macht beim Plato der Umstand, daß so sehr vielerlei und oft nicht mit einander übereinstimmende Erklärungen von dem nehmlichen Gegenstande gefunden werden, von welchen man sich kaum einbilden kann, daß sie sich in einem Kopf haben zusammen vertragen können. Wenn diese Verschiedenheit in Begriffen nicht aus einem verschiedenen Gesichtspunkte, oder aus einem größern oder kleinern Grade der Einsicht, welche sich nach seinem verschiedenen Alter änderte, erkläret werden kann, so bleibt noch ein Ausweg übrig, welchen er selbst eröfnet hat. Er hatte eine andere Art, eine Sache zu definieren, wenn er mit Sophisten zu thun hatte, eine andere, wenn er sich mit Freunden, welche ernstlich nach Wahrheit forschten, unterredete. Im ersten Falle war es ihm genug, wenn er nur ein entfernteres Merkmal angegeben hatte; in dem lezten befolgte er die Regeln des Denkens pünktlicher. Ein auffallendes Beispiel giebt er davon in einer gedoppelten Definition von der Figur [6]). Hieraus kann man mit gutem Grunde schließen, daß man in einigen Dialo-

5) Philebus, 4ter B. S. 209.
6) Meno. S. 338, 339, 341.

Dialogen keine andern Definitionen als von der erstern Art oder vielmehr Beschreibungen erwarten dürfe, wenn es sich aus sichern Merkmalen ergiebt, daß er in denselben nur die Absicht hatte, andere Behauptungen zu bestreiten; und man darf sicher annehmen, daß die richtigere Erklärung, welche in seinen Schriften vorkommt, auch in seinen Augen den Vorzug vor den andern behauptete. Nicht selten ist man in dem Fall, daß man dem Plato nachhelfen muß, weil ihm ein Begriff mit gewissen Merkmalen vorschwebte, den er entweder nicht vollkommen zergliedern, oder auch nicht bestimmt genug mit Worten bezeichnen konnte.

Bei den Sätzen und Schlüssen müssen die Begriffe des Subjekts und Prädicats genau bestimmt werden, um die Verbindung, den Zusammenhang und die Herleitung derselben aufsuchen zu können. Zuweilen bemerkt man eine Schlußfolge, welche aus den Vordersätzen nicht völlig zu folgen scheinet. In diesem Falle wird man allezeit einige Prämissen, die nicht ausdrücklich angegeben oder eine Bestimmung, welche stillschweigend bei einem Begriffe mit verstanden wurde, entdecken, die er voraussezte, weil sie in seinem Bewußtsein unzertrennlich mit seinen Begriffen verknüpfet waren. Ein Beispiel davon findet sich in den Lehren und Meinungen der Sokratiker über Unsterblichkeit 78, 83. Die Unterscheidung zwischen dem Satze, der bewiesen werden sollte, und zwischen den Gründen, aus welchen er abgeleitet wird, ist von großer Wichtigkeit in der Platonischen Philosophie. Jene Sätze sind oft sehr wahre und richtige Sätze, welche für die Menschheit das wichtigste Interesse haben; aber sie folgen nicht aus den angegebenen Gründen, oder diese bedürfen selbst wieder eines Beweises, und beruhen zum Theil auf falschen Voraussetzungen. Es sind alsdann Versuche der Vernunft, welche damals erst mit mehr Selbstthätigkeit und in einem größern Umfange die großen Aufgaben, die sie selbst erst erzeuget,

aufzu-

Digitized by Google

aufzulösen sich bestrebte, um Gründe für die unentbehrlichsten Ueberzeugungen aufzusuchen, bei welchen sie aus Mangel der ersten Grundsätze und Unkunde ihrer eignen Wirkungsart nur zu oft sich mit unzulänglichen oder auch falschen Gründen begnügen mußte. In diesen Fällen, welche so oft in der Philosophie der Religion und in der praktischen Philosophie vorkommen, muß man sich genau in die Lage des Denkers versetzen, der zuerst das Bedürfniß des menschlichen Geistes nach allgemeingültigen Gründen empfand, und nach seinem Vermögen demselben abzuhelfen suchte; man muß seine Grundsätze studieren, den Grad und Umfang seiner entwickelten Kenntnisse untersuchen, die Richtung seines Geistes ausforschen, um den Gang, welchen die räsonnirende Vernunft auf den von ihm eröfneten und vorgezeichneten Wegen ging, gehörig verfolgen zu können. — Nicht weniger wichtig ist die Unterscheidung der Sätze nach ihrem verschiedenen Werthe und Verhältnisse zu einer Wissenschaft der Philosophie, ob sie auf historischen oder vernünftigen Gründen beruhen; ob sie für strenge erwiesene oder nur wahrscheinliche oder problematische Sätze erkläret werden. Hierdurch fallen schon viele scheinbare Widersprüche, und viele Vorwürfe, welche gegen seine Philosophie gemacht worden sind, hinweg.

Wenn Behauptungen vorkommen, welche mit einander streiten, so müssen folgende Regeln beobachtet werden. Vor allen Dingen ist die Untersuchung nothwendig, ob beide Behauptungen zur Platonischen Philosophie gehören, oder ob einer von den Sätzen unter diejenigen gerechnet werden müssen, welche Plato nur einstweilen annahm, oder seinem Gegner einräumte, um andern Behauptungen zu widerstreiten, welches vorzüglich in denjenigen Dialogen statt findet, wo er fremde Meinungen bestreitet, censiret, oder eine verkehrte Methode im Disputieren durch ein Beispiel darstellen will. — Gehören aber beide in den Umfang seiner Philosophie,

dann

dann muß man nachforschen, ob er sie nicht etwa in verschiedener Bedeutung genommen, oder aus verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet, oder ob er nicht endlich die Quantität der Sätze auf verschiedene Weise bestimmet habe. Ich will dieses durch einige Beispiele erläutern. Sokrates lehrte, Tugend könne nicht gelehret werden, um den Stolz der Sophisten zu demüthigen, welche sich anmaßten Tugend wie andere Kenntnisse zu lehren, oder vielmehr einzuflößen. Plato stimmt darin mit seinem Lehrer überein, und macht mit ihm oft gemeinschaftliche Sache. Unterdessen tadelt er doch auch die entgegengesezte Meinung, als eine Behauptung, welche alles moralische Interesse gegen sich habe [7]). Dieser Widerspruch hebt sich durch eine andere Stelle, in welcher er den verschiedenen Gesichtspunkt bestimmet, nach welchem beide Sätze, aber in verschiedener Rücksicht, für wahr und falsch angesehen werden können. Tugend ist die durch Vernunft bestimmte Handlungsweise. Tugend lehren heißt die Vernunft zu den unbedingten Zwecken der Sittlichkeit in Thätigkeit setzen und ausbilden, aber nicht die Tugend als eine Kenntniß eingiessen, oder die Handlungsweise selbst hervorbringen [8]). Die Meinung, daß alles in einem beständigen Flusse sei, bestreitet Plato zwar; aber in dem Theätet scheint er sie selbst zu billigen. Dieses kläret sich in dem Sophista auf, wo er die beiden entgegenstehenden Vorstellungsarten einschränket, und damit vereinbar machet [9]). — Nothwendig ist ferner auch die Beurtheilung der Sätze nach ihrem Werthe und Verhältnisse zur Wissenschaft, die Unterscheidung der erweisbaren von den wahrscheinlichen und problematischen; die Absonderung der Hauptsätze von den damit verbundenen Nebenvorstellungen, oder

von

7) de republic. VI. 7ter B. S. 77, 78.
8) de republic. VII. S. 135, 136.
9) Sophista, S. 259 - 266.

Digitized by Google

von den als möglich angenommenen Gründen derselben. Wenn die Widersprüche nur die lezten betreffen, so sind sie nur zufällig, und nur verschiedene Vorstellungsarten von einer Sache, die an sich problematisch ist. Hieher gehöret die Präexistens der Seelen und die Reminiscens als Hypothese von der Möglichkeit der Ideen, die verschiedenen Vorstellungsarten von dem Zustande nach dem Tode. — Endlich lassen sich auch zuweilen die Widersprüche dadurch heben, wenn man die frühere oder spätere Behauptung ausfindig machen kann, wozu die Zeitfolge der Schriften des Plato dienen kann.

Eine der wichtigsten Pflichten, welche dem Bearbeiter der Platonischen Philosophie obliegt, bestehet darin, sich die möglichst vollständige Kenntniß von dem Zustande der Menschheit, der Religion und Philosophie, und ins besondere auch von der Verfassung des attischen Staates zu verschaffen. Denn Plato nimmt sehr oft besondere Rücksicht auf diese Thatsachen. In ihnen lassen sich viele Gründe finden, woraus sich die besondere Richtung seines Geistes, und manche Eigenthümlichkeiten seiner Schriften und Philosophie aufklären. Hiermit muß die vollständige Erforschung derjenigen Begebenheiten, Umstände, herrschende Urtheile und Maximen, feststehende Verfassungen, verbunden werden, welche auf den freien Vortrag seiner Gedanken einen entscheidenden Einfluß hatten, sie mögen nun religiöser oder politischer Beschaffenheit sein. Ich habe schon einigemal Gelegenheit gehabt zu zeigen, von welchen wichtigen Folgen die vollständige Aufsuchung dieser Thatsachen auch schon für die Erklärung seiner Schriften ist, und kann mich daher darauf berufen, wenn ich das Verhältniß derselben auf die Bearbeitung seiner Philosophie bemerkbar machen will.

Mit diesen Vorkenntnissen ausgerüstet, kann man mit mehr Leichtigkeit noch eine Arbeit vornehmen, welche wegen ihrer Verwickelung mit manchen großen Schwie-

rigkei

zigkeiten verknüpft ist, nehmlich die Absonderung der Platonischen Philosophie, sowohl dem Stoffe als der Form nach, von andern ältern Philosophien; — eine Arbeit, welche unentbehrlich ist, wenn man den Gang der Entwickelung und die Fortschritte des menschlichen Geistes richtig schätzen will. Es ist keinem Zweifel unterworfen, daß Plato seine Vorgänger benuzt, Materialien aus ihren kleinen Systemen genommen habe, und oft auf ihren Wegen weiter vorgegangen sei. Allein dieses ist noch nicht genug; man will auch bestimmt wissen, worin dieser entlehnte Stoff bestanden habe, welcher dem Plato eigenthümlich angehöre, und in wie fern die Bearbeitung und die Form neu und von der der vorhergehenden Denker verschieden sei. Diese Scheidung soll endlich nicht nach Gutbefinden oder einem willkührlichen Maßstabe, sondern nach bestimmten und sichern Regeln geschehen.

Wenn wir von der vorhergehenden Periode vollständigere mehr zusammenhängende und zuverläßigere Nachrichten hätten, wenn nicht so viele Denkmäler des philosophischen Geistes verlohren gegangen wären, so würde diese Arbeit weniger verwickelt und weit leichter sein; sie würde weiter nichts als eine vollständige und genaue Vergleichung erfodern. Da aber die meisten Data zur Einsicht in die ältere Philosophie fehlen, so bleibt weiter kein Mittel übrig, als aus der Platonischen Philosophie die ältere zu erforschen und nach ihrem Werthe zu beurtheilen. Wenn man nehmlich nach den angegebenen Regeln das Zufällige von dem Wesentlichen getrennt hat, so muß man aus diesem Stoffe durch mannichfaltige Bearbeitung die Zwecke, die allgemeinsten Gesichtspunkte und die ersten Grundsätze seiner Philosophie zu erforschen suchen, wozu er selbst nicht wenig Winke und Aufschlüsse giebt; hiermit endlich die ausgemachten Thatsachen von dem Zustand der Menschheit, der Religion und Philosophie verbinden, um diejenigen Gründe zu entdecken, welche seinem philosophischen Geiste die besondere Richtung

geben konnten. Wenn dieses geschehen ist; so wird es doch einigermaßen möglich sein, die eigenthümliche Form seiner Philosophie zu bestimmen, und die neuen Gegende der menschlichen Erkenntniß anzugeben, welche von ihm zuerst, oder mehr als sonst geschehen war, bearbeitet werden mußten. Es kann nicht fehlen, daß nicht hierdurch verschiedene Gesichtspunkte bestimmt werden sollten, aus welchen seine Philosophie mit den noch vorhandenen Materialien und Nachrichten von der ältern Philosophie verglichen werden kann, um das Eigenthümliche und Verschiedene in beiden zu erkennen. Es verstehet sich von selbst, daß die Winke, die Nachrichten und Beurtheilungen der vorhergehenden philosophischen Versuche, welche sich bei dem Plato sowohl als vorzüglich bei dem Aristoteles finden, benuzt werden müssen, doch aber mit den erfoderlichen Cautelen. Denn Plato hat oft in die Darstellung fremder Philosophämenen eigne Zusätze hinzugefügt; die vorkommenden Vorstellungen entwickelt und zu einer Deutlichkeit erhoben, welche ihnen bis daher gefehlet hatte; die Behauptungen führt er nicht allein an, sondern stüzt sie auf Gründe, deren sie bis dahin entbehrt hatten. Es ist daher oft nöthig, die Behauptung, welche den ältern Philosophen, und die Darstellung, welche dem Plato angehöret, zu unterscheiden.

Dieses sind die vorzüglichsten Regeln, welche die Eigenthümlichkeiten der Sprache und Schriften, und die Art des Vortrags, mir zum wenigsten nothwendig zu machen scheinen, und die ich für unentbehrliche Bedingungen halte, wenn die Darstellung seiner Philosophie ihrem Gegenstande und dem Zwecke einer solchen Bearbeitung nur einigermaßen entsprechen soll. Sie werden daher auch bei der Ausführung meines Planes zum Grunde liegen.

Digitized by Google

Dritter Theil.

Digitized by Google

Digitized by Google

Allgemeine Betrachtungen über seine Philosophie.

Bevor man die Platonische Philosophie nach ihrem ganzen Umfange darstellen kann, ist es nothwendig, einige vorläufige Untersuchungen über den Zweck, Form, Charakter und Quellen, nebst den Unterscheidungsmerkmalen, wodurch sie sich vor andern Philosophien auszeichnet, anzustellen, damit die Absonderung, Zusammenstellung und Ordnung seiner Gedanken nach gewissen leitenden Grundsätzen geschehen könne. Es finden sich zwar in seinen Schriften genug Data, aus welchen der Geist seiner Philosophie abstrahiret werden kann: allein sie sind zerstreut, nicht immer deutlich angegeben, oft nur durch Winke angedeutet, meistentheils nur hingeworfen, nicht bis zu der vollständigen Gedankenreihe entwickelt. So lange als die einzelnen Züge nicht gesammlet, aus ihrer besondern Verbindung herausgehoben, unter einem allgemeinen Gesichtspunkt zusammengestellt sind, so lange befindet man sich in Ansehung der Platonischen Schriften fast in dem nehmlichen Falle, als ein Reisender in einer unbekannten Gegend ohne Wegweiser. Zwar kommen Dialogen vor, in welchen man sich mit leichterer Mühe zu recht finden kann: aber auch viele, die entweder ganz oder zum Theil ohne leitende Ideen unverständlich bleiben müssen. Selbst jene Winke, Aeusserungen und Erklärungen über den Zweck seiner Philosophie, bekommen erst dadurch ihren vollen Sinn, und gewähren dem Denker den ungehinderten Ueberblick, wenn sie vereiniget werden. Für die Bearbeitung seiner

Digitized by Google

Philosophie sind aber diese leitenden Principe ganz unentbehrlich, wenn man nicht blos eine Sammlung von Meinungen nach gewissen Fächern und Titeln — die freilich ohne jene möglich ist, aber auch nicht einmal vollkommene Harmonie und Zusammenstimmung leisten kann — sondern eine nach Gründen dargestellte Entwickelung des menschlichen Geistes in der versuchten Auflösung der wichtigsten Probleme, wozu das innere Bedürfniß des Geistes hinführte, und äußere Begebenheiten Veranlassung gaben, unter jenem Titel erwartet. Denn die Untersuchungen über diesen oder jenen Gegenstand der Philosophie, welche in den Platonischen Dialogen vorkommen, sind nicht zusammenhängend, haben oft durch besondere Zwecke eine individuelle Form und Beschaffenheit; ihre Entstehung, ihr Interesse, Beziehung auf andere Untersuchungen, und die Art ihrer Ausführung bleiben meistentheils unbekannt; die äußeren Veranlassungen werden nicht allezeit angegeben; der Gesichtspunkt des Denkers, seine Grundsätze und leitenden Ideen, von welchen die Ausführung und Behandlung bestimmt wird, werden meistentheils nicht mit dargestellet, weil sie seine ganze Gedankenreihe begleiteten, und oft nur einen unsichtbaren Faden abgaben, an und durch welchem seine Gedanken zusammenhiengen. Die Zwecke der einzelnen Untersuchungen, ja eines jeden Dialoges sind oder scheinen oft speciell oder gar individuell zu sein; aber sie hängen unter einander zusammen, und werden von einem höhern Zwecke bestimmt, der ihnen allen zum Grunde liegt, aber vielleicht eben deswegen nicht ausdrücklich angezeigt worden ist.

In jeder Philosophie, welche des Vortheiles entbehret, daß sie von bestimmten und allgemeingültigen Grundsätzen ausgehen kann, weil sie erstlich dieses Bedürfniß bemerket, und demselben durch Aufsuchung derselben abzuhelfen suchet, muß sehr viel von dem vorausgesetzet werden, was dem Bewußtsein zwar vorschwebet,

aber

Digitized by Google

aber noch nicht im Begriffe zusammengefaßt oder in Merkmale zergliedert worden ist. Die Summe dieses Vorausgesezten nimmt in dem Grade zu, je weiter die Versuche der räsonnirenden Vernunft von der Entdeckung der obersten Grundsätze noch abstehen. Die Folge davon ist nothwendig diese, daß ein Mangel an Deutlichkeit und an Zusammenhange bemerkt wird, der nur allein dadurch gehoben werden kann, daß dieses Vorausgesezte aus den vorliegenden Räsonnemens entwickelt und vollständig angegeben werde.

Endlich, wenn es zur richtigen Darstellung eines philosophischen Systemes schlechterdings erfoderlich ist, daß man sich in die ganze Lage und Denkungsart seines Urhebers zu versetzen wisse, und davon nebst der Wissenschaft des Vorstellungsvermögens der glückliche Erfolg einer solchen historischen Arbeit am meisten abhängt; so muß die Untersuchung des Zwecks, der Form und der Ursachen, welche diese bestimmten, bei jeder historischen Bearbeitung einer Philosophie von sehr wichtigen Einfluß sein, weil diese Kenntnisse es erst möglich machen, sich an die Stelle des Denkers zu versetzen, und mit ihm aus dem nehmlichen Gesichtspunkte die Gegenstände anzusehen.

Wir beschäftigen uns also in diesem Theile mit diesen allgemeinen Betrachtungen, welche zur bestimmten Kenntniß seiner Philosophie unentbehrlich sind, und suchen erstlich den Zweck derselben auf. Ich verstehe darunter nicht allein den Zweck, welchen sich Plato bei seinem Philosophieren vorsezte, sondern auch den Einfluß auf den Zustand der Menschheit, welchen er von der Philosophie erwartete, und durch dieselbe wirklich zu machen strebte. Hiermit stehen die Begebenheiten und Umstände der Menschheit in Verbindung, welche die Veranlassung zu diesen Ideen gaben, und seinem Geiste die bestimmte Richtung mittheilten, wodurch seine Philoso-

Digitized by Google

phie ihren eigenthümlichen Charakter erhielt. In dem zweiten Abschnitt werden wir die Form seiner Philosophie, oder den Begriff, Umfang, Eintheilung, Erkenntnißquelle und die ersten Grundsätze derselben, aus dem Stoffe, welchen ein sorgfältiges Nachdenken über seine Schriften und die Resultate des erstern Abschnittes darreichen können, darstellen. Für den dritten Abschnitt bestimme ich endlich die Untersuchung über die Quellen, woraus einzelne Theile oder Lehrsätze der Platonischen Philosophie entlehnt sind, und über die karakteristischen Merkmale, wodurch sich diese Philosophie von den vorhergehenden auszeichnete. Wenn die Geschichte der Philosophie die Veränderungen, welche diese Wissenschaft des bestimmten nothwendigen Zusammenhangs der Dinge erfahren hat, vollständig erzählen muß, so gehöret auch mit in ihren Umfang, daß der Einfluß der vorhergehenden philosophischen Versuche auf die nachfolgenden bestimmt angegeben werde, in so fern ein Philosoph die Bemühungen der vorhergehenden Denker benuzte, weiter verfolgte, erweiterte, berichtigte, vervollkommete; durch sie auf neue Untersuchungen geleitet oder auf andere Wege geführet wurde; durch sie veranlaßt einen Theil der Wissenschaft aus einem neuen Gesichtspunkt betrachtete, oder ihm mehr Deutlichkeit und Zusammenhang ertheilte. Wenn diese Foderung auch in diesem Falle gehörig befriediget werden soll, so muß eine Vergleichung der Platonischen Philosophie mit den ältern Systemen angestellt werden, wodurch sich das Eigenthümliche, welches sie vor jenen voraus hat, aber auch das Gemeinsame und Aehnliche, wodurch sie sich an jene anschließt, von einander unterscheiden und beurtheilen läßt.

Erster

Digitized by Google

Erster Abschnitt.

Betrachtung über den Zweck der Platonischen Philosophie.

Um diese Betrachtung gehörig anstellen und ausführen zu können, müssen wir zuvor über die Art und Weise einig werden, wie sich der Zweck, welchen sich Plato bei seinem Philosophieren vorsezte, entdecken lasse. In seinen Schriften finden sich zwar viele und mancherlei, bald deutlichere bald dunkelere Aeußerungen darüber, allein es ist doch nicht hinreichend, sie zu sammlen und zusammenzustellen, weil sie mit vielen andern Kenntnissen in Verbindung stehen, welche sie nicht allezeit unmittelbar enthalten, sondern nur voraussetzen. Es wird sich weiter unten mit völliger Evidenz ergeben, daß Plato bei seinem Philosophieren beständige Rücksicht auf den Zustand der Menschheit in seinem Zeitalter nahm, oder vielmehr, daß er von demselben ausging. Wir müssen also für das erste uns in die Lage des Plato versetzen, und seinen Standpunkt wählen, d. h. wir müssen durch die Zusammenstellung derjenigen Thatsachen, aus welchen sich der Zustand der Menschheit, in so fern er einen Philosophen interessiren kann und muß, und aus den eignen Geständnissen dieses Philosophen, denjenigen Gesichtspunkt kennen lernen, aus welchem er den Zustand, den Grad der Kultur und die Bedürfnisse der Menschheit betrachtete, und auf die Mittel bedacht war, wodurch die Kultur auf denjenigen Grad gesezt werden konnte, welchen er als Menschenfreund für wünschenswerth, und als Philosoph für nothwendig achtete. Diese Thatsachen sind also von doppelter Art; einige betreffen den Zustand

Zustand der Menschheit, andere den Einfluß dieser Umstände und Begebenheiten auf seinen Geist. Die lezten erfahren wir nur allein aus seinen Schriften; die ersten werden zwar auch einem großen Theile nach aus ihnen erkannt, aber doch nicht allein aus dieser Quelle. Die vielen Bemerkungen über diese Gegenstände, welche in seinen Schriften gefunden werden, können noch mit vielen andern, die die Geschichte jener Zeiten und die gleichzeitigen Schriftsteller z. B. Xenophon, Isokrates, und Aristoteles aufbewahret haben, vermehrt werden, und sie müssen es, wenn wir uns ein allgemeines Gemählde von jenen Zeiten und ihrem Einfluß auf die Platonische Philosophie machen wollen. Diese Schilderung betrift zwar zunächst nur einen kleinen Theil der Menschheit, die Bewohner des attischen Staates, auf welche jene Schriftsteller unmittelbar Rücksicht nahmen: allein da sie solche Veränderungen, Lagen und Verhältnisse betreffen, welche auf jede Nation aber zu verschiedenen Zeiten passen; da ihre Ursachen und Quellen in dem menschlichen Geiste liegen, welcher unter den nehmlichen Umständen auf einerlei Art Einflüsse erleidet und auf sie zurückwirkt: so kann es nicht schwer fallen, jenes Gemählde durch Weglassung des Individuellen und Besondern allgemein zu machen.

Drei Hauptbetrachtungen werden diesen Abschnitt ausmachen. Erstlich die Betrachtung des Zustandes der Menschheit in diesem Zeitalter; Zweitens, Untersuchung über den Zustand und Beschaffenheit der damaligen Philosophie; Drittens, der Einfluß von allem diesem auf den Geist und das Herz unsers Philosophen.

Digitized by Google

I.

Zustand der Menschheit.

Sokrates und Plato lebten zu einer Zeit, welche durch eine allgemeine Erschütterung und Umwälzung aller Einrichtungen und Verfassungen, beinahe in ganz Griechenland diese Periode zu einer der merkwürdigsten in der griechischen Geschichte machte. Die Veränderungen der Staatsverfassungen; das Emporkommen und Steigen, das Fallen und Sinken der Staaten; Kriege und Eroberungen, sind zwar Begebenheiten, welche durch ihre weitaussehenden Folgen oft ein großes Ansehen bekommen. Aber hier interessiren sie uns nicht sowohl als politische Eräugnisse, als vielmehr die Ursachen und Quellen, aus welchen sie entsprangen, weil sie durch ihre Triebfedern und Maximen den Zustand der Menschheit in den bürgerlichen Gesellschaften kenntlich machen; weil sie uns auf eine allgemeine Ursache hinführen, aus welcher das Streben und Widerstreben in allen Verhältnissen des gesellschaftlichen Lebens begreiflich wird.

Der Athenienfische Staat hatte von seinem ersten Entstehen an mancherlei Veränderung in dem Staatssystem erlitten, einige mit Einwilligung aller Staatsbürger, andere gegen den Willen des einen Theiles. Die von Solon gemachte Einrichtung, daß die ganze Staatsgewalt in den Händen des Volkes, aber unter der Leitung eines Senats sein sollte, dauerte nicht lange, weil die Reichern und der größere ärmere Theil des Volkes bald in zwei Parthieen sich trennten, von welchen die eine die andere vom allen Antheil an der Verwaltung der öffentlichen

lichen Angelegenheiten ausschließen, die zweite aber die Vormundschaft des höhern Standes nicht anerkennen wollte. Dieses Streben und Entgegenwirken, welches die größten Unruhen zur Folge hatte, war zu keiner Zeit so sichtbar und auffallend gewesen, als zu den Zeiten des Sokrates und des Plato [1]).

Die Gesetze, welche die einsichtsvollen zur Erhaltung der guten Ordnung entwarfen, und das ganze Volk genehmiget hatte, waren anfänglich von kleiner Anzahl und sehr einfach, aber sie wurden sehr genau befolget. Die Sanktion durch den Willen des ganzen Staates; die einfache Lebensweise; die Einfalt in den Sitten; die Angewohnung an Arbeit und Gehorsam gegen die Gesetze; die durch die Erziehung fortgepflanzte Vaterlandsliebe, alles dieses gab ihnen Ansehen und Einfluß in die Handlungen [2]). Sobald aber der Wohlstand und der Reichthum des Staates zunahm; der Hang zum Vergnügen und Bequemlichkeiten stärker und allgemeiner wurde; der Luxus einriß; die Bedürfnisse des menschlichen Lebens sich vermehrten und die Industrie beförderten; mehrere und stärkere Leidenschaften, z. B. Ehrgeitz und Eigennutz hervor traten; die Verhältnisse des menschlichen Lebens vielfältiger und verwickelter wurden: alsdann waren jene Gesetze nicht mehr in Stande, die ganze Summe von so vielen, verschiedenen und so gewaltsam an einander reibenden Kräften im Gleichgewichte zu erhalten. Man mußte die Anzahl der Gesetze immer vermehren, mehrere Handlungen verbieten, neue Strafen erfinden, um das Ansehen der Alten zu stützen: allein, alles dieses waren nur vergebliche Versuche, die rastlose Thätigkeit so vieler Köpfe in den Schranken zu leiten. Ihre eigne Schwäche verminderte ihre

1) Isocrates Areopagiticus edit. Basilienſ. 1563. 8. S. 137, 141.

2) Isocrates, l. c. S. 137.

Digitized by Google

ihre Gültigkeit, und das hin und her schwankende Interesse der Parthien zerstöhrte wechselsweise ihren Einfluß [3]). In frühern Zeiten unterwarf sich jeder willig den Gesetzen, zu welchen er seine Stimme mit gegeben hatte; jeder betrachtete sich als einen Theil der gesetzgebenden Gewalt, ohne auf der andern Seite zu vergessen, daß er nicht weniger ein Unterthan des allgemeinen Willens sei. In der Folge ging diese einfache Denkungsart verlohren. Der Ehrgeitz, Gesetzgeber sein zu dürfen, und der Dünkel, Gesetze geben zu können, blieb in seiner Kraft; aber die Gesinnung, den Gesetzen Gehorsam zu leisten, ging verlohren. Niemand wollte gehorchen, aber jeder befehlen [4]).

Dieses war zum Theil eine Folge von dem schwankenden und falschen Begriffe, den man sich von bürgerlicher Freiheit machte. In ältern Zeiten dachte man sich schon glücklich in dem Besitze derjenigen Freiheit, vermöge deren jeder, ohne einen Alleinherscher oder aufgedrungenen Regenten anerkennen zu müssen, unter dem Schutze der Gesetze seines Eigenthums genießen, und an der Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten einen allgemeinen Antheil nehmen durfte. Späterhin erweiterte man den Umfang der Freiheit, und befreiete sie eigenmächtig von allen Einschränkungen, wodurch sie gesetzmäßig wird; man sezte an die Stelle der Vernunft seine Willkühr, und an die Stelle der Gesetze sein eignes Interesse. Ehedem war Freiheit der Antipode von willkührlicher Gewalt, jezt sogar von den Gesetzen selbst. Kurz Freiheit artete in Ungebundenheit, Zügellosigkeit und Anarchie aus [5]). Aber auch die Existenz zweier Parthieen hatte Schuld an der so großen Ausdehnung der

3) Isocrates Areopag. S. 133, 134.
4) Isocrates Areopag. S. 127, 131. Xenoph. Memor. Soc. III, 4, 15 seq.
5) Isocrates Areop. S. 127.

der Freiheit. Denn die herrschende sezte allezeit ihre Freiheit mit darin, die entgegengesezte zu unterdrücken und unter ihre Willkühr zu zwingen.

In spätern Zeiten hatten die Athenienser nur ein gemeinschaftliches Interesse, den Wohlstand ihres Staates; nur ein Geist beseelte sie, und lebte in allen ihren Handlungen, Vaterlandsliebe. Bei diesem allgemeinen Bestreben ordnete der Bürger sein eignes Interesse dem allgemeinen Besten unter. Jezt ging dieser öffentliche Geist verlohren. Die Reichen machten in dem Staate einen eignen Staat aus, der sein besonderes Interesse hatte, seine eignen Maximen befolgte. Die Armen waren wieder ein eigner Staat für sich. Beide wirkten und strebten einander entgegen. Jezt hörte der allgemeine Nahmen Vaterland auf, und behielt nur in dem Herzen einiger guten Bürger seine volle Gültigkeit. Jede Parthie sezte ihre Wünsche, Begierden, Absichten, ihre Angelegenheiten, ihr Interesse an die Stelle desselben eigenmächtig hin [6]).

Der Inhalt aller Veränderungen, welche in dem Staate vorgingen, war Bedrückung von Seiten der Mächtigern, und Bedrückt werden von Seiten der Schwächern. Gerechtigkeit und Gewalt waren in Streit, worin die lezte meistentheils siegte. Eben dieses Gemälde findet sich auch in dem Verhältnisse der Staaten gegen einander wieder. Die unzähligen Befehdungen und Kriege, wodurch sich alle freie Staaten unter einander nach und nach aufrieben, rührten blos von der Herrschsucht und dem Eroberungsgeiste her. Das physische Gesetz des Stärkern trat an die Stelle des Gesetzes der vernünftigen Wesen. Freiheit war ein Recht, das jeder Staat für sich foderte, ohne es dem andern einzugestehen; Freiheit galt nur da, wo das Recht des Stärkern durch eine grössere Macht in Schranken gehalten wur-

6) Isocrates Areopagic. S. 141.

Digitized by Google

wurde [7]). Fast alle griechische Staaten handelten so, daß man nicht anders urtheilen kann, als daß sie zur Freiheit noch nicht reif waren.

Nicht allein in den öffentlichen Angelegenheiten und politischen Verhältnissen, sondern auch in dem häuslichen Leben, und in dem Betragen gegen einzelne Mitbürger hatten sich die Maximen und Grundsätze geändert. Einfachheit und Frugalität herschte in den ältern Zeiten; das Leben war fast eine beständige Arbeit, welche nur allgemeine und besondere Festtage unterbrachen. Die Begüterten brachten ihre meiste Zeit auf dem Lande in nützlicher Thätigkeit für sich und die ihrigen zu. Die Reichen gaben den Armen durch Arbeit und Bestellungen hinlänglich Gelegenheit, ihren Unterhalt zu gewinnen. Die Armen achteten das Eigenthum der andern, und suchten nur durch Gebrauch ihrer Kräfte oder Geschicklichkeiten ihren Unterhalt zu verdienen. Jeder Mitbürger hielt den andern für seines Gleichen, lebte mit ihm in ruhiger Eintracht, that seine Geschäfte, und mischte sich in keine fremden Sachen, außer wenn es seine Bürgerpflicht erheischte [8]).

Dieses Gemählde des häuslichen Lebens verlohr sich bald nach den Persischen Kriegen. Von der einen Seite wurden die Künste des Vergnügens vervielfältiget und erweitert, mehr gesucht, geschäzt und belohnt; nützliche Künste und Manufakturen waren in voller Thätigkeit, um die Bedürfnisse und Bequemlichkeiten des Lebens herbeizuschaffen. Diese vermehrten sich immer mehr, aber die Arbeitsamkeit und Industrie hielt nicht gleichen Schritt mit ihnen. Der Hang nach Genuß und Vergnügen, aber zugleich Gemächlichkeit und Scheu vor Arbeit, bemächtigte sich der Reichen und Armen, die nun darin

7) Xenophon Memorabil. Socr. III, 4, 15 seq. Thucydid. VI, 85. V, 89. Alcibiad. I, S. 24.
8) Isocrates Areopagitic. S. 137.

Digitized by Google

darin ihr höchstes Gut sezten, und durch alle Mittel, erlaubte und unerlaubte, es zu erreichen suchten. Die einen wollten ihr Vermögen auf Unkosten anderer vermehren; die andern die Mittel zum Vergnügen von ihren Mitbürgern erobern. Hieraus entstand jenes beständige Streben und Entgegenstreben zwischen beiden Parthieen, welches endlich dem Staate den Untergang bereitete. Während der eine Theil der Nation auf nichts als auf Vervielfältigung und Erhöhung des Genusses bedacht war, bemächtigte sich des andern ein unruhiges Streben nach Ehre, Ansehen, Macht, Einfluß und Ruhm[9]).

Diese Schilderung könnte leicht noch weiter ausgeführet werden. Allein nach unserm Zweck sind diese Thatsachen schon hinreichend, um zu bemerken, daß der Geist dieses Zeitalters in einem unruhigen Streben und Wirken, in einer rastlosen Thätigkeit ohne Leitung von sichern und festen Maximen bestand. Die Maximen, welche befolget wurden, waren so beschaffen, daß sie einander selbst zernichteten und wechselsweise aufhoben. Das Recht des Stärkern lieferte den Unterdrücker selbst in die Hände der Unterdrückten, so bald ihre Macht überwiegender wurde. Diejenigen, welche ihr höchstes Gut in dem Genuß sezten, konnten dieses oft nicht anders erreichen, als daß sie den andern die Mittel, ihre Triebe zu befriedigen, gewaltsam entzogen. Die Menschen handelten oft nach ganz entgegengesezten Maximen, sie schwankten von der einen zur andern, ohne einen festen Bestimmungsgrund ihrer Handlungen zu finden. Bald nüchtern und mäßig, bald schwelgend; bald unthätig und träge, bald unternehmend und arbeitsam ohne bestimmten Zweck; bald tolerant gegen gewisse Meinungen und Handlungen, bald intolerant und verfolgend[10]).

Um

9) Isocrates Areopag. S. 138, 141, 143. Scholiastes ad Thucydid. II, 40. edit. Bipont. 5ter B. S. 384.

10) Plato de legib. VII. S. 330.

Digitized by Google

Um diesen Geist eines Zeitalters nach seinem ganzen Umfange näher kennen zu lernen, müssen wir auch die Veränderungen, welche damals Religion und Moralität betrafen, nebst ihren Ursachen und Veranlassungen betrachten. Und wenn wir finden, daß auch diese Felder nicht weniger zerrüttet waren, als das häusliche Leben, und die bürgerlichen Verhältnisse, so werden wir auf die gemeinschaftliche Quelle zurückkommen, aus welchen jene Veränderungen sich vollständig begreifen lassen.

Die Religion, d. h. der Inbegriff von Ueberzeugungen, Neigungen und Handlungen, welche sich auf das Dasein einer Gottheit und den Glauben eines künftigen Lebens beziehen, beruhete bis in diese Periode hinein auf Ueberlieferungen, Sagen, Mythen, Dichtungen und überhaupt auf historischen Begebenheiten, welche durch ihr Alterthum geheiliget, durch die Verbindung mit der bürgerlichen Verfassung befestiget, durch ein inneres dunkeles Gefühl beglaubiget waren, und sich mit dem ganzen Gedankensystem der Menschen verwebt hatten. Die Priester, welche in den Jugendjahren der Menschheit, als Vorsteher der Menschen und Freunde der Götter mit fast abergläubischer Verehrung angebetet wurden, hatten sie gelehret; die Gesetzgeber hatten sie zur Grundlage der Staatsverfassung und Gesetzgebung gemacht; sie erbten vom Vater auf seine Söhne fort; von der frühesten Jugend an, wurden sie durch Erziehung und Beispiele gelehret und eingeflößt. Ob sie gleich dem äußern Scheine nach auf äußern Gründen beruheten, so bekamen sie doch durch Erziehung und Angewöhnung eine Art von Allgemeingültigkeit, und wurden ein Theil der allgemeinen Denkungsart.

Diese Ueberzeugung von dem Dasein Gottes und Unsterblichkeit aus bloßen historischen Gründen kann und darf nicht ewig dauern, sie ist nur die Vorstellungsart des Kindheitsalters der Menschheit. Wenn dieser Glaube durch die Zweifel an die Thatsachen, worauf er beruhet,

wankend gemacht worden ist, dann wird die Vernunft durch das Interesse, welches sie an dieser Ueberzeugung nimmt, genöthiget, Gründe von anderer Art aus ihrem eignem Vermögen aufzustellen. Diese Veränderung ereignete sich in diesen Zeiten.

Nicht allein Gelehrte, sondern auch denkende Köpfe aus allen Klassen fanden an den historischen Quellen dieser Ueberzeugungen so viel Unbegreifliches, Ungereimtes, so viel Spuren eines menschlichen, durch die Einbildungskraft entstellten, Ursprunges, daß sie dieselben für falsch; die Idee einer Gottheit für Täuschung und die Hofnung der Unsterblichkeit für eine Chimäre erklärten [11]). Die Ursachen und die Folgen dieser Veränderung verdienen eine nähere Untersuchung. Die Hauptursache, daß dieser Glaube erschüttert wurde, lag in der fortschreitenden Kultur des Verstandes. Die Veranlassungen und Beförderungsmittel der Thätigkeit des Geistes waren vervielfältiget, und der Wirkungskreis des Verstandes weit ausgebreiteter, als in den vorigen Zeiten. Nachdem die Menschen ihre höhern Geisteskräfte zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse, zur Bequemlichkeit und Annehmlichkeit des Lebens und vorzüglich in den Werken der schönen Künste auf mannichfaltige Weise angewendet und geübt hatten, wurde es ihnen zum Bedürfniß, auch diejenigen Gegenstände unter das Gebiet des Verstandes zu ziehen, von welchen Gewohnheit und blinder Glaube das Nachdenken und den Forschungsgeist eine Zeitlang zurück gehalten hatten. Sie suchten sich jezt von dem Grund ihres Glaubens in religiösen Gegenständen Rechenschaft zu geben, und fanden keinen andern, als das Fürwahrhalten derjenigen Thatsachen, welche bisher ohne Prüfung angenommen worden waren. Es waren nur Menschen, welche um sich das Unbegreifliche

zu

11) Plato de legib. X. S. 73. Phaedo. S. 158.

Digitized by Google

zu erklären, das Dasein Gottes und die Fortdauer der Seelen geglaubt hatten; Menschen waren es, die sich bestrebt hatten, diesen Glauben allgemein zu machen. Der Verstand befriedigte sich jezt nicht mehr mit diesen menschlichen Zeugnissen, er verlangte höhere Beglaubigungsgründe [12]). Zweitens. Die Wunder der Natur, welche ehedem die Menschen veranlaßt hatten, etwas Uebersinnliches anzunehmen, wirkten, nachdem sie durch wiederhohlte Erfahrungen zu alltäglichen Begebenheiten geworden waren, jezt nicht mehr so unwiderstehlich auf das Gemüth. Der Verstand fand alles begreiflicher, und wartete vergebens auf neue Offenbarungen der Gottheit. Die Götter wirkten keine Wunder mehr, weil die Kenntniß der Natur und Erfahrung zugenommen hatten, und die Menschen den Erfolg der Begebenheiten und ihre Schicksale mehr als sonst ihrer Klugheit und ihren Einsichten zuschrieben. Gerade da, wo die Menschen die unmittelbare Offenbarung des Daseins einer Gottheit am sehnlichsten wünschten, in Bestrafung der Bösen und Belohnung der Guten, fanden sie sich in ihrer Erwartung am meisten betrogen [13]). Drittens. Das ganze Religionssystem, welches nach und nach in uncultivierten Zeiten entstanden war, machte ein übel zusammenhängendes Ganze aus. Da der Begriff der Gottheit seine meisten Bestimmungen aus dem Stoffe der Erfahrung und Dichtung erhalten hatte, so widersprachen diese denjenigen Eigenschaften, welche ein dunkeles Gefühl mit demselben verknüpfte. Man mußte sich Gott

 als

12) Plato de republica VI. S. 223. ει δε εισι (θεοι) τε και επιμελουνται, ουκ αλλοθεν τοι αυτους ισμεν η ακηκοαμεν, η εκ τε των λογων και των γενεαλογησαντων ποιητων.

13) Plato de legib. X. S. 97. Xenoph. Memor. Socr. l. IV, 9, 15. Thucydides II, c. 53. Auf diese Art entstand der Atheismus des Diagoras. Sextus Empiric. aduers. Mathematic. IX, 53.

Digitized by Google

als ein gerechtes oder sittliches Wesen denken; die Dichter stellten aber ihre Götter als bestechlich durch Gaben und Opfer leicht zu versöhnende, nach einem sinnlichen Interesse handelnde Wesen vor; sie besangen sie als gütig und doch auch als neidisch, als ewig und doch als erzeugt. Diese groben und sinnlichen Vorstellungen mußten nothwendig bei zunehmender Geisteskultur mit der unveränderlichen Idee der Vernunft in offenbaren Widerspruch erscheinen, und alle Ueberzeugungsgründe vom Dasein Gottes, wie sie damals sein konnten, verdächtig machen. Schon das ganze Gewebe von Vorstellungen und Dichtungen, in welchen die Religionswahrheiten eingeflochten waren, mußten nothwendig durch ihre wundervollen Ungereimtheiten einmal den Unglauben herbeiführen [14]). Viertens. Da jede Nation und jede Stadt ihre besondern Schutz- und Nationalgottheiten hatte, so war die Religion mit dem Staatsinteresse innigst vereiniget. Es war daher eine natürliche Folge, daß das Interesse der Religion fallen mußte, so bald der öffentliche Geist abnahm, und Patriotismus nicht die herrschende Triebfeder blieb. Fünftens. Es entstanden zweierlei Parthieen in Ansehung der Religionsangelegenheit. Die einen hingen mit blinder Anhänglichkeit an dem alten Religionssystem; die andern wollten sich vom Aberglauben loßreißen, und verwarfen zugleich alle Religionswahrheiten. Bei diesen äußerte sich Gleichgültigkeit oder Verachtung gegen die Religion, um aufgeklärt zu scheinen; bei jenem Religionseifer und blinder Glaube ohne Verstandeskultur, oder Gutherzigkeit mit Einfalt. Das Reiben dieser Parthien mußte das Nachdenken und den Forschungsgeist noch mehr aufreizen. Sechstens. Daß der Einfluß der Religion auf die Sittlichkeit der Handlungen sehr

14) Plato de legib. X. S. 69, 74.

sehr vermindert war, und das Interesse, welches die Menschen an der Sittlichkeit nehmen, ohne sich der Gründe derselben bewußt zu sein, nicht weniger als die Ueberzeugung der Religionswahrheiten, wankte, beförderte auf der einen Seite das freie Denken über die Gründe des religiösen Glaubens, aber auf der andern auch den Unglauben. So sehr auch die Religion sinnlich war, so gebot sie doch Legalität der Handlungen, um den Zorn der Götter abzuwenden, und ihre Gunst zu erlangen. Diese Triebfeder wirkte aber wegen der zweiten Ursache weit schwächer, als in den vorigen Zeiten, und viele religiöse Vorstellungen, z. B. von der Versöhnlichkeit der Götter durch äußere Handlungen hinderten schon von selbst ihren Einfluß. Die Religion gebot gute Handlungen wegen der guten Folgen; Sittlichkeit war der Glückseligkeit untergeordnet. Daher fehlten ihr alle Antriebe zur innern Veredelung des menschlichen Herzens. Hierdurch verlohr sich nach und nach bei denkenden Köpfen die Achtung gegen Religion; sie ging in Gleichgültigkeit oder gar Verachtung über. Um glückselig zu sein, d. h. um ihre Triebe zu befriedigen, glaubten die Menschen des Beistandes einer Gottheit um so mehr entbehren zu können, je mehr sie jenen Beitrag durch ihre eignen Einsichten und durch Klugheit meinten ersetzen zu können. Nachdem also das lockere Band zwischen Religion und Moralität, welches beide bisher verbunden hatte, noch mehr aufgelöset war, so wagte der menschliche Geist auch leichter einen freien Blick über das ganze Gebäude zu werfen; aber weil er noch keine innern Gründe entdecken konnte, so mußte es ihm ganz grundlos erscheinen. Die freie Prüfung beförderte den Unglauben.

Die Ausbreitung des Unglaubens war also eigentlich die Folge von der überhand nehmenden Kultur des Geistes, der sich jezt nicht mehr mit dem Ansehen und äußern Zeugnissen begnügte, sondern nach solchen Grün-

den strebte, welche ihm sichere Ueberzeugung gewähren könnten; eine Folge von der freiern Wirksamkeit der Vernunft, welche auch solche Gegenstände in ihr Gebiet zog, die ein blinder Glaube bisher gegen ihre Einwirkung verschlossen hatte. Wer Beruf zum Denken fühlte, überzeugte sich gar bald, daß die Gründe seiner bisherigen Ueberzeugungen gar keine Prüfung aushalten könnten; daß sie ihr Dasein den menschlichen Veranstaltungen der Priester und Gesetzgeber, und ihre Gültigkeit der Leichtgläubigkeit der Menschen, die sich von jenen blindlings leiten ließen, zu verdanken hätten [15]). Daher rührte die Erschütterung auf dem Felde der Religion; daher der Zweifel und der Unglaube. Und weil Religion und Moralität auf einerlei Gründen beruheten, oder vielmehr die Sittlichkeit der Handlungen auf Religion gegründet war, so mußte mit dem Ueberhandnehmen des theoretischen Unglaubens, auch Regellosigkeit und Unsittlichkeit in dem Praktischen ausgebreiteter werden. Man konnte sich die Verbindlichkeit gewisser praktischen Regeln nicht anders erklären, als daß man sie aus dem Willen der Götter herleitete, welche aus Willkühr gewisse Handlungen geboten, andere verboten, und mit diesen Strafen, mit jenen Belohnungen verbunden hatten [16]). Da das Dasein dieser Götter für grundlos gehalten wurde, so fielen auch ihre Vorschriften über den Haufen, welche um so mehr als unrechtmäßig aufgedrungene Gebote lästig wurden, jemehr der Zwang, der mit ihrer Befolgung verknüpft ist, für Stimme der Natur galt.

Während also bei einem Theile der Nation durch größere Thätigkeit des Verstandes eine Stütze der religiösen Ueberzeugungen nach der andern über den Haufen fiel, blieb der andere, bei weitem der größere, aus Gemächlich-

15) Plato de legib. X. S. 74-76.
16) de legib. VIII, S. 417. X. 68. 113-115. Thucydid. II, 53.

Digitized by Google

mächlichkeit und Stumpfheit des Verstandes bei seinen angewöhnten und angeerbten religiösen Vorstellungen stehen. Jener überließ sich dem Unglauben, dieser dem Aberglauben. Der Einfluß des leztern brachte andere nicht weniger schädliche Folgen für Sittlichkeit hervor als der erstere. Das ganze Interesse der Religion beruhete auf gewissen dunkel gefühlten Bedürfnissen der menschlichen Natur, etwas anzunehmen, wodurch das Streben des sinnlichen Triebes nach Glückseligkeit unter der Bedingung und im Verhältnisse mit Sittlichkeit vollkommen befriediget werden könnte. Aber der sinnliche Trieb wirkte stärker als der vernünftige, die Gesetze der Vernunft zu realisiren. Jener sprach laut und drang mit Ungestüm auf Befriedigung, während die Stimme der lezten sich meistentheils nur in leisen Abmahnungen hören ließ, welche bei Beruhigung der Leidenschaften erst vernehmlich wurden. Man wußte sich auch keinen Grund von der Stimme des dunkeln moralischen Gefühls anzugeben, und hielt sie aus Täuschung für die Einwirkung eines fremden Wesens. Die Menschen wurden also früher und besser mit dem Interesse des sinnlichen Triebes bekannt, als mit den Foderungen und dem Zweck des moralischen Gefühls. Aus diesen Ursachen wurde Glückseligkeit das höchste Gut des Lebens, und der Grund ihrer Religion. — Der Inhalt der Religion beruhete auf diesen Sätzen. Die Götter sind mächtige Wesen, welche die Sterblichen mit Fluch und Segen, wie es ihnen beliebt, überschütten können. Man muß ihnen also dienen, d. h. dasjenige thun, was ihnen gefällt, und dasjenige unterlassen, was ihnen zuwider ist. Ihre Willkühr ist die Richtschnur unsers Betragens; sie ist der Grund unserer Glückseligkeit, so wie unsers Elends. Ihnen dienen heißt Tugend und Gerechtigkeit [17]). Ihre

17) Eutyphro. S. 14, 31.

Digitized by Google

Willkühr wird durch keine Gesetze, die unveränderlich sind, bestimmt (es sei denn von dem Fatum) sondern sie, die keine Gesetze anerkennet, und alle Gesetze aufhebet, ist für die Sterblichen das oberste Gesetz. Was sie das einemal willkührlich geboten haben, können sie das anderemal eben so willkührlich wieder aufheben. Durch Geschenke, Opfer und andere Gefälligkeiten von den Menschen, können sie bestimmt werden, von ihren Foderungen abzustehen, und ihren Unwillen über die Uebertretung ihres Willens fahren zu lassen. Kurz die Götter sind eben so willkührliche Gesetzgeber als bestechliche Richter der Handlungen; sie sind keine heiligen Wesen [18]). — Da die Willkühr der Götter für den obersten Bestimmungsgrund der menschlichen Handlungen angesehen wurde, so mußte es auch Menschen geben, durch welche die Götter ihren Willen offenbarten. Die Priester, welche von den ältesten Zeiten her in besonderm Rufe der Heiligkeit gestanden, und durch ihre Einsichten, die die Unwissendheit für Geschenke und Offenbarungen der Götter hielt, ein mehr als menschliches Ansehen erhalten hatten, wurden also die Verkündiger und Ausleger des göttlichen Willens, und die sichtbaren Stellvertreter der Götter. Ihnen war das Recht zu fluchen und zu segnen, zu belohnen und zu bestrafen, anvertrauet worden; ihnen allein waren die Mittel und Wege bekannt, wodurch die Gunst der Götter erlanget, und ihr Zorn abgewendet werden mußte. Die Priester befanden sich bei dieser Macht, welche ihnen der Aberglaube in die Hände gespielet hatte, sehr wohl; das Interesse ihres Ehrgeitzes und Eigennutzes erfoderte es, daß sie, soviel an ihnen lag, die Abhängigkeit und Unmündigkeit der Menschen ewig zu machen suchten, und sich der Aufklärung mit aller Gewalt entgegensezten. Sie

18) Alcibiad. II, S. 99. de republic. II, S. 221. de legib. X. S. 66, 109 - 113.

Digitized by Google

Sie erweiterten ihre willkührliche Gewalt zulezt so weit, daß sie nicht Diener, sondern Beherrscher der Götter wurden, indem sie sich anmaßten, die Götter zu zwingen, den Menschen Fluch und Segen nach ihrem Willen auszutheilen. Ihre Herrschaft erstreckte sich nicht allein über die Lebendigen, sondern auch über die Todten. Denn auf sie kam es an, ob sie in den Tartarus verstoßen, oder in die Elysäischen Felder versezt werden sollten [19]).

Eine solche Religion kann unter einer solchen hierarchischen Gewalt keinen günstigen Einfluß auf die Gesinnungen haben. Weit entfernt, die sittliche Triebfeder zu erwecken, zu beleben, und zu verstärken, macht sie es sogar unmöglich, den Buchstaben des Sittengesetzes äußerer Folgen wegen zu erfüllen, weil sie den Willen einer willkührlichen Gewalt der Götter und Priester unterwirft. Dies konnte nicht anders sein, auch wenn die Menschen in den Göttergeschichten nicht Anreitz und Entschuldigung genug gefunden hätten, alle ihre Begierden mit Aufopferung aller andern Rücksichten zu befriedigen [20]).

Die moralischen Wahrheiten hatten mit der Religion gleiches Schicksal; sie wurden bezweifelt, verworfen und durch falsche Maximen verdrängt, weil ihr Grund nicht erkannt war. Die Gefühle, Begriffe und Urtheile, welche ihren Grund in der praktischen Vernunft haben, waren den Menschen ein unerklärbares Geheimniß, ob sie gleich ihre Wirklichkeit in ihrem eignen Bewußtsein, in den Urtheilen anderer Menschen über freie Handlungen, in dem Lob und Tadel, Billigung und Mißbilligung derselben unwiderleglich fanden. Da man in den frühen Zeiten, wo Geisteskultur noch weit zurück war,

19) de republica, II, S. 220, 221. de legib. X, 67.
20) de republica, II, S. 221, 222. III, 265, 266. de legib. XII, S. 176.

war, alles was unerklärbar und unbegreiflich ist, für Einfluß und Wirkung einer Gottheit hält, so erklärte man auch die dunkeln Aussprüche der praktischen Vernunft für Eingebungen oder Offenbarungen eines göttlichen Willens. Die Dichter, Priester, Gesetzgeber, und alle diejenigen Männer, welche durch ihre Talente, Kenntnisse und Ansehen auf ihre Zeitgenossen wirkten, glaubten theils selbst diese göttliche Eingebung, theils benuzten sie diese abergläubischen Vorstellungen der Menschen, um ihren gemeinnüzigen Anstalten und Einrichtungen mehreren Eingang und eine längere Dauer geben zu können. Alle bürgerliche Gesetze, alle sittliche Vorschriften wurden dadurch in eine Art von Abhängigkeit von der Religion gesezt, indem sie entweder selbst Gebote der Götter waren, oder doch ihre Sanktion durch dieselben erhielten.

So bald der menschliche Geist anfing freier zu denken, so bald untersuchte er auch den Grund, die Verbindlichkeit und die Quelle derjenigen Regeln, welche er bis dahin aus Instinkt befolget hatte. Da er noch nicht auf sein inneres Bewußtsein zu reflektiren gewohnt war, so fand er ihren Grund nicht in der vernünftigen Natur des Menschen, sondern nur in äußern Thatsachen und Einrichtungen. Die moralischen Vorschriften erschienen ihm nun als Befehle der Götter, deren Dasein er verwarf, oder als Willensmeinungen der Gesetzgeber, die dem Besten der Gesellschaft das Wohl der einzelnen aufgeopfert hatten, oder endlich als Maximen, welche durch Erziehung und Angewöhnung in die allgemeine Denkart eines Volkes übergegangen waren [21]). Alle die historischen Gründe, worauf sich der Glaube gestüzt hatte, thaten jezt den denkenden Köpfen keine Genüge;

21) τα δικαια ου φυσει αλλα νομῳ ενια. Theaetet. S. 112. Gorgias, S. 79, 81. de legib. X, S. 76.

Genüge; sie wollten nicht mehr glauben, sondern wissen, und darin sezten sie ihren Vorzug vor den untersten Menschenklassen. Der Antheil, welchen die Vernunft an jenen Thatsachen und Einrichtungen gehabt hatte, wurde verkannt; die Einschränkung, welche die geschriebenen und ungeschriebenen Gesetze an dem sinnlichen Triebe ausübten, und der Widerstand, den diese jenen entgegensezte, galt für die Stimme der Natur, welche sich durch willkührliche Gebote nicht unterdrücken lasse [22]). Hieraus entstand also ganz natürlich ein Bezweifeln und Verwerfen der sittlichen Ueberzeugungen.

Nachdem also die Gründe der Sittlichkeit der Handlungen umgestoßen waren, folgte eine gänzliche Gesetzlosigkeit und Anarchie in allem dem, was das Thun und Lassen der Menschen betrift [23]). Die Menschen, welche ihre Würde verkannten, gaben ihre moralische Freiheit auf, und unterwarfen sich der Nothwendigkeit der physischen Welt. Die uneingeschränkte Befriedigung ihrer sinnlichen Triebe wurde der oberste Bestimmungsgrund der Handlungen, und die durch den Trieb und das Maas der Kräfte bestimmte Möglichkeit der Befriedigung (das Recht des Stärkern) das oberste Menschenrecht [24]). Gieb und verschaf dir allen möglichen Genuß; brauche andere Menschen als Mittel zu Erreichung deiner Absichten; zwinge sie dir zu dienen und zu fröhnen. Du darfst alles wollen, was du kannst. Alles ist gut, was mit den Trieben der sinnlichen Natur und ihrer uneingeschränkten Befriedigung übereinstimmet. Dieses war der Inhalt ihrer Grundsätze, welche auf einen groben Eigennutz

22) Gorgias, S. 81.

23) Plato de republica. VIII. S. 217-219. Epistol. VII. S. 96. Isocrat. Areopagit. S. 127.

24) Gorgias, S. 80, 90, 98, 99. de republic. I. S. 120, 169. de legib. IV. S. 130-132. de legib. X. S. 76.

Digitized by Google

nutz hinführten. Die Denkungsart des gröſsern Haufens, welcher die Religion und die positiven Gesetze gelten ließ, beruhete auf solchen Grundsätzen, welche am Ende die nehmlichen Folgen herbeiführten. Denn die positiven Gesetze geboten nur Handlungen, welche mit dem Buchstaben der Vorschriften übereinstimmten (Legalität). Die Triebfeder zu Befolgung derselben war Gehorsam gegen den Willen der Götter. Die Religion aber stützte sich auf das Princip der eignen Glückseligkeit, welches, wenn es nicht einem höhern untergeordnet wird, nur eigennützige Gesinnungen hervorbringen kann [25]).

Die Erziehungsart, welche die damals vorhandenen moralischen und religiösen Kenntnisse verbreitete und befestigte, hatte eben so groſse Veränderungen erlitten. Da Moral und Religion auf keinen andern Gründen beruhete als auf historischen und einem dunkeln innern Gefühle, so hing ihr Dasein und Wirksamkeit einzig von dem Umstande ab, daß blinder Glaube und Gehorsam fortdauerten, und das sittliche Gefühl durch kein anderes Interesse irre geleitet, durch keine entgegengesezten Räsonnemens gestöhret wurde. Diesen Zweck zu befördern, war die alte Erziehungsart eingerichtet. Angewöhnung an die eingeführten Sitten und Gewohnheiten, Einflöſsung einer einfachen und lautern Denkungsart; Bildung des Charakters mehr durch Beispiele als durch Lehren; vorzüglich aber die Maxime, alles zu glauben, was die Vorfahren angenommen hatten, und sich keine Abweichung von ihren Einrichtungen zu erlauben; dies machte das Wesentliche derselben aus [26]). Kurz vor den Zeiten des Sokrates bekam sie eine andere Gestalt. Beredsamkeit, die Seele der demokratischen Staaten, wurde zu einer Kunst gemacht, und als das Mittel

25) Plato de republ. II, S. 221. de legib. X, S. 66, 109. 112. Alcibiad. II. S. 99.

26) Plato de legib. IV, S. 111. de legib. VII, S. 330.

Mittel, sich Ansehen und Ehrenstellen zu verschaffen, über alles geschäzt. Die Kultur des Geistes ging von der Bearbeitung der schönen Künste aus, und verbreitete sich immer weiter. Diese und andere Kenntnisse wurden jezt der Jugend gelehret, und Ausbildung des Verstandes wurde zum vorzüglichsten Zweck gemacht. Die Sophisten und andere Gelehrte, welche häufig nach Athen kamen, verdienten sich durch Mittheilung ihrer Kenntnisse und durch Unterricht der Jugend, sehr große Summen. Aber je mehr Sorgfalt auf die Bildung des Verstandes gewendet wurde, desto nachlässiger und sorgloser betrieb man die Veredelung des Charakters. Aus Verkennung höherer Principe wählte man die Glückseligkeit oder die Erreichung anderer Zwecke des Lebens zu dem Maaßstabe, nach welchem der Werth der Kenntnisse bestimmt und der ganze Charakter gebildet wurde. Die Sophisten lehrten zum Behuf der politischen Beredsamkeit die Kunst, alles zu vertheidigen, alles zu bestreiten; eine Geschicklichkeit, welche in den höhern Ständen vorzüglich geschäzt wurde. Hierdurch verbreitete sich Freiheit im Denken, das Bedürfniß der eignen Untersuchung und Prüfung wurde genähret, die Anhänglichkeit an alten Vorstellungsarten verlohr sich, und die Gewohnheit ohne Selbstdenken zu glauben, was die Vorfahren geglaubt hatten, verschwand. Aber hiermit war auch der Hauptgrund der Religion und Moral untergraben, an die Stelle des Aberglaubens trat Unglauben, Religiosität verlohr sich in Gesetzlosigkeit [27]).

Von allen Seiten in allen Gegenständen, worauf wir unsere Aufmerksamkeit richten, werden wir eine größere Wirksamkeit des Verstandes gewahr. Der menschliche Geist fing nach und nach an die Fesseln zu zerbrechen, welche ihm Gewohnheit, Stumpfsinn, die Politik, und

27) Theages, S. 7. Crito S. 117. Apologia Socratis, S. de republica II, S. 247. de republica VI, S. 87.

und das Interesse der Priester angelegt hatten. Die gewöhnlichen Gründe seiner unentbehrlichsten Ueberzeugungen thaten ihm kein Genüge, er fand keine andern, welche ihm Beruhigung geben konnten; er verwarf also mit einemmale die Vorstellungsarten, die Regeln und Vorschriften, welche das ganze Alterthum für heilig gehalten hatte. In dem ersten überraschenden Gefühl der Freiheit zernichtete er alle Abhängigkeit von höhern Gesetzen — er wurde zügellos; mißtrauisch gegen sich gemacht, glaubte er gar nichts, um nichts ohne Grund sich aufdringen zu lassen. Die Religion, religiöse Gebräuche und Gesellschaften [28]); der Staat, das Vaterland, Gesetze und öffentliche Einrichtungen, kurz alles, was sonst in dem heiligsten und ehrwürdigsten Ansehen gestanden hatte, wurde jezt ein Gegenstand der Gleichgültigkeit, der Verachtung und des Spottes. — Aber während in dem einen Theil der Nation diese Veränderung vorging, schlummerte der menschliche Geist noch in dem großen Haufen in Unthätigkeit fort, hing er noch an seinen alten abergläubischen Vorstellungsarten, ging er noch an dem Gängelbande der Politik und der Priesterschaft. Bei dieser Verschiedenheit der Denkungsart, waren die Maximen für das praktische Leben fast einerlei. Beide erkannten kein anderes Gesetz als das der Sinnlichkeit, ein uneingeschränktes Streben nach Befriedigung des eigennützigen Triebes. Aus diesen Ursachen lassen sich alle Erscheinungen in den Verhältnissen der menschlichen Gesellschaft, welche wir berühret haben, vollkommen begreifen. Sie lassen sich auf zwei Haupturſachen zurückführen: Mangel an richtigen und unerschütterlichen Gründen für die unentbehrlichsten Ueberzeugungen der Menschheit; und größere freiere, aber zugleich gesetzlosere Wirksamkeit des menschlichen Geistes.

II.

28) Selbst die Eleusinischen Mysterien nicht ausgenommen, wovon Thucydides l. VI. c. 28. ein auffallendes Beispiel erzählet.

Digitized by Google

II.

Zustand der Philosophie.

Die Philosophie ging von einem Punkte aus, von welchem an sie einen langen Weg zu gehen hatte, bis sie an ihr eigentliches Ziel gelangte. Sie fing mit Speculationen über die Welt und die Grundursachen der äußern Erscheinungen an, und legte sich erst spät diejenigen Fragen vor, welche für sie eigentlich bestimmt sind: Welches sind die Gründe von den unentbehrlichsten Ueberzeugungen, von den Pflichten, Rechten und Erwartungen der Menschheit. Unterdessen war jener Gang freilich unvermeidlich, und selbst durch die Natur des Vorstellungsvermögens bestimmt. Die ersten Gegenstände, welche den Forschungsgeist auf sich zogen, waren die Erscheinungen des äußern Sinnes, der Zusammenhang und die Ableitung derselben aus einem obersten Grunde, d. h. aus einem oder mehreren Grundelementen. Um dieses auszumachen, wendeten die ersten philosophischen Köpfe alle ihren Witz und Scharfsinn, den ganzen Vorrath von eignen und fremden Erfahrungen, Beobachtungen an; sie geriethen auf vielerlei Vermuthungen, Analogien und Hypothesen, welche sie mit aller der Ueberredungskraft vorzutragen pflegten, deren sie und ihre Erfindungen fähig waren.

Es gingen hieraus verschiedene Systeme hervor, welche weiter nichts als den Gegenstand gemein hatten, und ob sie gleich alle von einem Satze ausgingen: Aus Nichts wird nichts, dennoch sehr verschiedene, oft widersprechende Resultate daraus herleiteten. Sie fanden bald Anhänger, bald Bestreiter, welche durch ihre Bemühun-

Digitized by Google

mühungen, das eine Philosophem zu widerlegen, oder das andere geltend zu machen, immer mehr Streitigkeiten veranlaßten, ohne sie beilegen zu können.

Diese ganze Periode war nur eine Schule, eine Vorübung für die Philosophie. Sie mußte bei ihren ersten Versuchen alles dasjenige entbehren, welches zur gründlichen Erörterung eines Begriffes, zur Aufstellung von Grundsätzen und Herleitung der Folgesätze, und zum bündigen Beweise erfodert wird. Sie konnte noch keinen Gebrauch von bestimmten Begriffen, und von einem Grundsatze machen, der sie bei ihrem Forschen hätte leiten können. Zwar gingen alle ihre Speculationen von einem Gesetz des Verstandes aus, welches zu allem was geschiehet eine Ursache, und zu allem, was ist, einen Grund aufzusuchen gebietet; aber dieses Gesetz lenkte sie anfänglich nur nach einem dunkeln Bewußtsein auf ihre Speculationen hin, und konnte erst nach einigen Arbeiten des Verstandes in eine, doch noch unbestimmte, Formel ausgedrückt werden. Die ersten Denker befolgten die ursprünglichen Gesetze des Verstandes, ohne sie zu kennen, und die Regeln des Denkens zum Behuf der wissenschaftlichen Erkenntniß waren noch nicht gefunden, in Begriffe gefaßt, und zu einem Ganzen geordnet worden. Die Philosopheme dieser Periode, die Bestreitung und Vertheidigung derselben gaben die Veranlassung und Aufforderung, diese Regeln aufzusuchen, und erleichterten ihre Entdeckung, indem sie der forschende Verstand schon an seinen Produkten vorfand.

So unnütz also auch die ersten Speculationen waren, weil sie Gegenstände betrafen, welche außer den Grenzen des menschlichen Wissens liegen, so unentbehrlich waren sie doch zur wissenschaftlichen Kultur der Philosophie, theils weil die räsonnirende Vernunft von keinen andern ausgehen konnte, theils weil ihre Folgen von so wichtigem Einfluß waren. Eine Menge von Begriffen wurde gebil-

gebildet und bearbeitet, daß sie zu Materialien für die geübtere Philosophie dienen konnten; der Weg zu vielen philosophischen Wissenschaften wurde gebahnet; eine wissenschaftlichere Form zum Bedürfniß gemacht und vorbereitet. Endlich war auch selbst die Vielheit und Unverträglichkeit der Philosopheme eine neue Schule für den philosophirenden Verstand, worin er viele fruchtbare Belehrungen und Entdeckungen machen mußte. In manchen philosophischen Lehrgebäuden wurden aus Begriffen Folgerungen gezogen, welche der Erfahrung offenbar widersprachen, z. B. in dem Eleatischen, es giebt keine Veränderung. Hierdurch wurde der Unterschied zwischen zwei verschiedenen Erkenntnißquellen zuerst bemerkbar gemacht, aber auch die erste Veranlassung zu dem Skepticismus gegeben. Die Bemerkung, daß die räsonnirende Vernunft über einerlei Gegenstand so sehr entgegengesezte Behauptungen aufgestellet habe, beförderte eben dieselbe Denkungsart, alles zu bezweifeln, nichts zu behaupten, daß es keine gewisse Erkenntniß gebe. Man hätte denken sollen, daß die Bemerkung der Widersprüche in den entgegengesezten Systemen vielmehr die Vernunft hätte nöthigen müssen, die Quelle derselben aufzusuchen, und durch die Entdeckung der Fehler, welche ihnen allen zum Grunde lagen, sich in den Stand zu setzen, das ihnen allen gemeinschaftliche Wahre herauszuheben, und ein allgemeingeltendes System aufzustellen. Allein ehe dieses geschehen konnte, mußten jene Systeme selbst um ihr Ansehen gekommen sein, und dieses war die Folge von dem Skepticismus und der Sophistik.

Der Mangel an bestimmten Grundsätzen, die Widersprüche, welche sich in den Meinungen, Handlungen und Maximen der Menschen fanden, der Geist des Zweifels und die Meinung, daß sich nichts erkennen lasse, mußte nothwendig bei Männern von vielen Kenntnissen, Gelehrsamkeit und Beredsamkeit, wenn sie selbst von kei-

Digitized by Google

nen Grundsätzen bei ihrem Denken geleitet wurden, diejenige Kunst hervorbringen, welche unter dem Nahmen der Sophistik so berühmt worden ist. Sie war ein sonderbar Gemisch von Dogmatismus und Skepticismus. Wenn es ausgemacht ist, schlossen sie, daß es keine Erkenntniß und keine strenge Wissenschaft giebt, so hat keine Vorstellungsart, kein Satz, kein Schluß vor dem entgegengesezten etwas voraus; so ist eine Behauptung so gut wahr oder falsch, als diejenige, welche ihr entgegensteht. Es kommt nur darauf an, daß man der einen durch scheinbare Gründe eine scheinbare Gültigkeit gebe, so ist sie wahr, und die entgegengesezte falsch, und so auch im umgekehrten Falle. Die Kunst, jeden Satz durch Schein und Blendwerke geltend zu machen, aber auch durch die nehmlichen Mittel zu bestreiten, war die Sophistik. Diese Männer fühlten kein reines Interesse für wissenschaftliche Kultur; die Bildung ihres Geistes diente ihnen nur zur Befriedigung ihres Eigennutzes, Ehrgeitzes und ihrer Ruhmsucht. Auch verfehlten sie ihre Absichten nicht. Da ihre Kunst diejenige Beredsamkeit, welche in den Freistaaten für unentbehrlich gehalten wurde, zu unterstützen, ja zur höchsten Vollkommenheit zu bringen versprach; da ihre Denkungsart mit derjenigen übereinstimmte, welche sich in den höhern Klassen des Volkes ausbreitete, so konnte es nicht fehlen, daß sie nicht für die größten Gelehrten, oder gar für die Besitzer der erhabensten Weisheit gehalten wurden. Ihnen wurde die Erziehung der edelsten Jünglinge übergegeben; sie verdienten sich dabei Ehre, Ruhm, und die ansehnlichsten Summen. So wie ihre Kunst aus dem Mangel von bestimmten und allgemeingültigen Grundsätzen für das Wissen und Handeln entsprungen war, so trug sie auch das meiste bei, die Verwirrung in den Wissenschaften und die Gesetzlosigkeit in dem Handeln zu befördern und zu erhalten.

Wäh-

Digitized by Google

Während daß die Philosophie den Weg der Speculation verfolgte, und sich auf demselben aus Mangel der Vorerkenntnisse und aller leitenden Principe entzweiete, waren die wichtigsten Angelegenheiten der Menschheit ohne ihren Einfluß, ohne ihre Leitung dem bloßen Zufall überlassen. Wenn sie die wichtigsten Dienste, welche die Menschheit erwartete, damals nicht leistete, so war es nicht ihre Schuld, sondern eine unvermeidliche Folge von dem Gang der Kultur. Weil die Ueberzeugungen von dem Dasein eines Gottes, von der Fortdauer der Seelen, und von den Pflichten dieses Lebens, so weit diese Kenntnisse nach dem damaligen Grade der Kultur unentbehrlich waren, auf historischen Gründen beruheten, die durch Mitwirkung eines lebhaften aber dunkeln innern Gefühles eine so starke Ueberzeugungskraft bei sich führten, als Vernunftgründe, die noch nicht möglich waren, jenen Menschen nicht hätten gewähren können, so fühlte der menschliche Verstand auch keinen Beruf, den Grund dieser Wahrheiten, welche so klar und evident waren, zu untersuchen. Dieses war eine von den Ursachen, welche den Gang der Philosophie bestimmten, daß sie von Speculationen über den Grund der äußern Erscheinungen anfing. Die Wunder der Natur, die Veränderungen der Körper reizten zur Erforschung des unbekannten Grundes, von dem sie abhingen; aber die Erscheinungen des innern Sinnes waren schon aus Täuschung auf einen äußern Grund übergetragen. Das Gefühl von der Verbindlichkeit gewisser Handlungen, der Glaube an das Dasein Gottes und die Hofnung der Unsterblichkeit waren die Folgen von den Offenbarungen eines unbekannten Wesens, welches aber durch die Offenbarung seines Willens aufhörte unbekannt zu sein. Die Phantasie war unabläßig beschäftiget gewesen, dieses nicht erkennbare Wesen durch Eigenschaften zu bestimmen, welche in der Erfahrungswelt vorkamen, und es so weit zu versinnlichen, daß es

Menschen menschlich sich vorstellen konnten. Durch Erziehung, Gewohnheit, religiöse und politische Einrichtungen, welche mit diesen Vorstellungsarten genau zusammenhingen, wurde sie innig mit der ganzen Denkungsart einer Nation verwebet. So lange also diese Ueberzeugungsgründe ihre volle Gültigkeit behielten, fehlte es an Beruf und Auffoderung für die Vernunft, ihre Thätigkeit auf diese Gegenstände zu richten. Die Priester und Dichter, durch deren Mund die Götter ihren Willen zuerst den Sterblichen kund gethan hatten, blieben immer in dem Vorrechte, die Geheimnisse des Himmels zu bewahren. Das Ansehen, die Ehre und Würde, welche sie mit den Göttern theilten, die Eigenliebe, die Ersten der Menschen zu sein; der große Einfluß auf den größten Theil der Menschen: alles dies wirkte mit zu starkem Reitz auf das Gemüth der Priester, um nicht die Herrschaft über die Köpfe und die Gewissen der Menschen, welche ihnen die Schwachheit und Leichtgläubigkeit derselben gutwillig in die Hände spielte, zu behaupten und soviel, als möglich war, zu befestigen. Sie suchten daher der Vernunft jeden Blick in das Gebiet des Glaubens zu verwehren, sie in beständiger Unabhängigkeit zu erhalten, um die ewigen Vormünder ihrer Unmündigkeit zu sein. Sie, die sich allein im Besitz der göttlichen Offenbarungen dünkten, machten es der Vernunft zu einem Verbrechen, über die Natur und die Gegenstände der Religion freie Untersuchungen anzustellen, und brauchten den Arm der Obrigkeit, um es mit dem Tode zu bestrafen [29]). Aus diesen innern und äußern Hindernissen läßt es sich sehr gut begreifen, warum die Vernunft und ihre Stellvertreterin, die Philosophie, so langsame Fortschritte in dem Gebiete der Religion und Moral machte.

Die

29) Plato Politic. S. 126. Apologia, S. 44, 54. de legib. VII, S. 387. de legib. X. S. 77. de legib. XII, 229, 230.

Digitized by Google

Die Philosophie hatte aber aller Schwierigkeiten ungeachtet angefangen über die Grundwahrheiten der Religion nachzuforschen. Sie nahm das Dasein Gottes und die Wirklichkeit eines künftigen Lebens auf Treu und Glauben der historischen Ueberzeugungsgründe und aus innerm Bedürfniß an, ohne die Gültigkeit derselben in Zweifel zu ziehen, suchte hingegen nur das Wesen Gottes und der Seele und den Zustand nach dem Tode zu bestimmen. Allein selbst die Art, wie sie diese Probleme aufzulösen versuchte, verwickelte sie in Widersprüche mit den Aussprüchen des gemeinen Menschenverstandes, und führte endlich durch die Mitwirkung anderer Ursachen den Unglauben herbei. Das Bewußtsein hatte zwar sehr bald die Unterscheidung des Vorstellenden von allen vorgestellten Gegenständen gelehret, aber der Grund derselben mußte so lange unentdekt bleiben, als die Gesetze des Vorstellens durch vollständige Entwickelung des Vorstellungsvermögens nicht erkannt waren. Es war daher unvermeidlich, daß die Philosophen, als sie das Wesen der Seele erforschen wollten, dasselbe für bloße Materie hielten, weil sie mit der Speculation über die Grundursachen der Materie am meisten beschäftiget, die Prädikate der Körper durch die Anschauung viel bekannter, als die Prädikate des unbekannten Subjekts des innern Sinnes waren. Die einen hielten daher die Seele für Luft, andere für Wasser, andere für Feuer, andere nur für ein Accidens der thierischen Organisation, welche ihren Grund in dem Blut oder in dem Gehirn habe. Auf eben diese Weise wurde das Wesen der Gottheit bald für diese bald für jene Materie gehalten [30]). Die Uneinigkeit der Philosophen in der Bestimmung des Wesens der Gottheit und der Seele, der Widerstreit dieser Behauptungen mit den Ideen der Vernunft, die Empörung des moralischen

30) Phaedo, S. 218. Cratylus, S. 289, 290. de legib. X, S. 80. XII, 229, 230. Epinomis, S. 267.

Gefühls, worauf alles Interesse dieser Ideen beruhete, gegen dieses materialistische System, brachten endlich eine Gleichgültigkeit gegen dieselben herbei, welche sie gegen die immer stärker werdenden Zweifel über die Realität derselben, nicht mehr zu schützen vermochte.

Obgleich einige Philosophen würdigere Begriffe von der Gottheit und verfeinerte Vorstellungen von dem Zustande nach dem Tode lehrten und verbreiteten, so waren sie doch noch nicht von allen Schlacken der Phantasie gereiniget. Allein auch die bessern Begriffe fanden keine sichere Stütze, welche sie hätte fest halten können, so lange der feste unerschütterliche Grund von den religiösen und moralischen Wahrheiten nicht entdekt, und in dieser Beschaffenheit anerkannt war. Dieses war noch nicht geschehen. Daher gab es noch keine Philosophie der Religion, welche Aberglauben und Unglauben mit glücklichem Erfolge zurückhalten, oder auch nur bestreiten konnte [31]).

Aus eben diesen Ursachen fehlte es an einer Philosophie der Moral. Weil nehmlich die moralischen Vorschriften als Befehle des göttlichen Willens angesehen und als solche lange Zeit befolget wurden, so hielten sich die philosophirenden Köpfe desto mehr an diesen Grund, weil sie mit Speculationen zu sehr beschäftiget waren. Es fehlte an Veranlassung und äußern Aufforderungen, um nach dem eigentlichen Grunde der Sittlichkeit zu forschen, und die Vernunft war zu diesen Untersuchungen noch nicht genug vorbereitet und geübt. Denn die Form der Vernunft, welche das Sittliche in den Handlungen bestimmt, konnte und mußte vor einigen tiefern Blicken auf das Vorstellungsvermögen sich zwar in dem unentwickelten moralischen Gefühle äußern, konnte aber nicht in

31) K. L. Reinholds Briefe über die Kantische Philosophie. Erster Band.

Digitized by Google

in deutlichere Begriffe zergliedert werden. Was daher in dieser Periode zum Besten der Moral als Wissenschaft geschah, schränkt sich größtentheils auf einige Bestimmungen moralischer Begriffe ein [32]). Die Pythagoräische Schule selbst, so viele treffliche Männer sie auch durch ihr ascetisches Institut bildete, hat sich doch kein weiteres Verdienst, als ich eben angegeben habe, in diesem Fache erworben.

Die Sophisten, welche bald durch Läugnung alles Allgemeingültigen in der menschlichen Erkenntniß, bald durch dreusten Dogmatismus als Viel- oder Alleswisser glänzen wollten, zogen auch die Moral und Religion in das Gebiet ihrer anmaßenden Wissenschaft. Allein da weder der Erkenntnißgrund dieser Ueberzeugungen entdeckt, noch richtige Grundsätze aufgestellt waren, so konnten sie, die von keinem reinen Interesse für die wissenschaftliche Kultur, und Veredelung der Menschheit geleitet wurden, zum Besten einer wissenschaftlichen Philosophie der Religion und Moral nichts beitragen, außer daß sie das Bedürfniß und die Nothwendigkeit derselben in guten Köpfen zu stärkerer Ueberzeugung brachten. Denn sie läugneten entweder die Grundwahrheiten der Moral und Religion, oder sie nahmen die damals herrschenden Meinungen und Maximen des Volkes an, gaben ihnen durch ihre verführische Beredsamkeit den Schein von Wahrheit, und beförderten dadurch die unsittlichen Denkungsarten [33]). Durch die in Freistaaten so geschätzte Beredsamkeit bekamen sie einen entscheidenden Einfluß auf die Erziehung und den ganzen Charakter des Volkes, welcher für die sittliche Bildung der Menschheit so nachtheilig wurde, als er auf der andern Seite die wissenschaftliche Kultur der Philosophie beschleunigte. Denn je mehr die Grundsätze, welche mit Sittlichkeit

32) Aristotel. ἠθικὰ μεγαλα. I, 1.
33) Sophista. S. 234. de republic. VI. S. 87.

Digitized by Google

streiten, entwickelt, bestimmt und verallgemeinert, je mehr sie mit aller Stärke der Beredsamkeit vorgetragen wurden, desto offenbarer wurde der Unterschied zwischen ihnen und den entgegengesezten bessern Ueberzeugungen; desto lauter und stärker widersprach ihnen ein unerklärbares inneres Gefühl; desto stärker wurde die Auffoderung für Männer von gesundem Menschenverstande und reinem Herzen, an der Veredelung und Verbesserung des menschlichen Geschlechtes zu arbeiten.

Der erste, welcher der verdorbenen Denkungsart seines Zeitalters entgegen arbeitete, war Sokrates. Sein guter schlichter Verstand, sein reines Gefühl für alles Gute und Schöne, seine lautere sittliche Gesinnung gaben ihm den Beruf zum Lehrer der Menschheit. Mit einem Eifer, mit einer Uneigennützigkeit, welche ihm die Achtung aller Zeiten sichert, suchte er die Erziehung zu verbessern, und sittlichere Grundsätze zu verbreiten; er bestrebte sich in seinen Mitbürgern das sittliche Gefühl zu entwickeln und zu stärken, und ihnen in ihrem eignen Bewußtsein die Quelle aller Vorschriften freier Handlungen ihre höchste Bestimmung und Würde zu zeigen. Von dieser Seite erzeigte Sokrates der Menschheit und mittelbarer Weise auch der Philosophie den wichtigsten Dienst. Indem er in einem Zeitalter, wo kalte Speculation, Vernünftelei, und Schulgelehrsamkeit, Unglaube und Aberglaube, die größten Verwirrungen anrichteten, wo Vergnügen und Genuß über Sittlichkeit und Klugheit, über Weisheit geschäzt wurden, auf einmal ganz neue Ansichten eröfnete, einen bisher verdunkelten Weg zur Veredelung der Menschheit entdekte, den menschlichen Geist auf neue Gegenstände richtete, welche seiner Beachtung zeither entgangen waren. Durch die Art und Weise, wie er die sittlichen Ueberzeugungen zu entwickeln pflegte, machte er auf eine Quelle und einen Grund der moralischen Erkenntniß aufmerksam, welcher der Philosophie eben so neu als überraschend sein mußte.

Er

Er gab dadurch Veranlassung zu einer Reform und Revolution der Philosophie; aber weiter erstreckt sich sein Verdienst um sie als Wissenschaft nicht. Sein Bestreben war nicht eigentlich auf die wissenschaftliche Kultur derselben, sondern auf die sittliche Erziehung und Bildung der Menschen gerichtet; er wollte die moralischen Begriffe nicht aus einem Grundsatz ableiten, und in ein System ordnen, sondern sie aus dem Bewußtsein eines jeden einzelnen Menschen entwickeln, und sie zu ihren eignen Ueberzeugungen machen; nicht die Wissenschaft der Moral, sondern ihre Anwendung zur Erziehung und Bildung war sein Hauptgeschäfte. Wiewohl er zu diesen wichtigen Fortschritten in der Philosophie die nächste Veranlassung gab, so lag doch die Bearbeitung der Philosophie als Wissenschaft außer seinem Wirkungskreise. Sein Geist war zu voll mit den dringenden Bedürfnissen der sittlichen Kultur, als daß er noch auf etwas anders hätte denken können. Es scheint auch, als wenn Sokrates gar keinen andern Begriff von der Philosophie gehabt habe, als daß sie praktisch sei, oder in der Anwendung gewisser Lehrsätze zum Besten der Menschheit bestehe. Denn aus den Denkwürdigkeiten Xenophons siehet man, daß er das Brauchbare und Nützliche als den einzigen Maasstab zur Beurtheilung des Werthes der Wissenschaften betrachtete [34]). Die Beschaffenheit der Philosophie bis auf seine Zeiten konnte freilich einigermaßen dieses Urtheil veranlassen und rechtfertigen; allein es ist doch auf der andern Seite eben so einleuchtend, daß er nicht so geurtheilt haben würde, wenn sein ganzer Sinn nicht auf das Praktische gerichtet gewesen wäre. Weil der menschliche Geist eine Zeitlang in Speculationen sich verlohren hatte, von denen unmittelbar kein Nutzen abzusehen war, so schränkte er denselben

34) Xenophon, M. S. I, 1. 9. 11-17. IV, 7.

ſelben einſeitig auf diejenigen Kenntniſſe ein, welche die Pflichten der Menſchheit und nützliche Thätigkeiten betreffen, oder welche auf das thätige Leben einen nähern Einfluß haben. Nach dieſer Denkungsart iſt es ſehr möglich, daß er jede andere Philoſophie als unnütz verwarf, welche nicht praktiſch iſt, d. h. in der Anwendung ihrer Lehrſätze beſtehet, auch ſelbſt diejenige nicht ſehr ſchätzte, welche ſich mit der Unterſuchung der Gründe und ſyſtematiſcheren Anordnung der praktiſchen Begriffe beſchäftigte. Hieraus läßt es ſich erklären, warum Sokrates nichts geſchrieben hat, und warum einige Sokratiker eine Abneigung vor der wiſſenſchaftlichern Form der Philoſophie äußerten. So viel iſt zum wenigſten ausgemacht, daß Sokrates die Philoſophie einſeitig nur auf das Praktiſche einſchränkte, und zu ihrer wiſſenſchaftlichen Bearbeitung ſelbſt nichts beigetragen hat [35]).

35) Ich kann hier nicht unbemerkt laſſen, daß dieſes Räſonnement durch das Geſpräch Klitophon ſehr viel Beſtätigung erhält. Klitophon behauptet hier vom Sokrates, daß er in ſo weit ein vortreflicher Lehrer ſei, in ſo fern er die Menſchen durch ſeine kräftigen Ermahnungen auf ihre Beſtimmung aufmerkſam mache, und die Liebe zum Guten und das Beſtreben zur Tugend zu erwecken und zu ſtärken im Stande ſei. Allein er laſſe es auch nur allein bei Ermahnungen bewenden; beſtimme nicht, was Tugend ſei, und worin ihr Zweck beſtehe, und zeige nicht die Mittel an, durch welche man zur Tugend gelangen könne. Der Tadel mag etwas übertrieben ſein — denn in einzelnen Menſchen entwickelte er freilich auch die ſittlichen Begriffe — aber im Allgemeinen ſcheint doch die Thatſache gegründet zu ſein. Zu mehrerer Beſtätigung dient noch Ariſtoteles ἠθικὰ μεγάλων I, 1. ἠθικῶν Εὐδημίων I, 5. und Cicero de Oratore I, 47.

Digitized by Google

III.

Einfluß dieser Thatsachen auf den Geist des Plato.

Plato hatte, als er zu philosophiren anfing, diejenigen Thatsachen, welche sich auf den Zustand der Menschheit und der bürgerlichen Kultur in dem Athenienſischen und andern ihm bekannten Staaten beziehen, beſtändig vor Augen; ſie waren gleichsam die Data, von denen er ausging. Es iſt daher zur vollſtändigen Kenntniß ſeiner Philoſophie ſehr wichtig, den Geſichtspunkt, aus welchem er dieſe Thatſachen betrachtete, und den Einfluß, welchen ſie auf ſein Philoſophieren hatten, näher kennen zu lernen. Glücklicherweiſe hat er ſelbſt dieſe Unterſuchung durch einige Geſtändniſſe in dem ſiebenten Briefe um vieles erleichtert.

Die Beobachtung der verderbten Sitten, der eingeriſſenen Uebel und Unordnungen in der bürgerlichen Geſellſchaft, der Zerrüttungen in den Staaten, welche ihn von der politiſchen Laufbahn zurückgehalten hatten, reizte ſeinen Geiſt unaufhaltſam zur Erforſchung der Urſachen dieſer Uebel der Menſchheit, und der Mittel, wodurch ihnen abgeholfen werden könnte. Ein fortgeſetztes Nachdenken führte endlich die Ueberzeugung herbei, daß nicht allein der Athenienſiſche, ſondern auch alle ihm bekannt gewordenen Staaten einer Reformation bedürften, welche nicht etwa dieſen oder jenen Theil verbeſſerte, ſondern ſich über das ganze Staatsgebäude erſtrekte, weil die Geſetze, die Sitten und die durch Erziehung fortgepflanzten ſittlichen und religiöſen Ueberzeugungen theils ihre Lauterkeit, theils ihren Einfluß verlohren hätten

hätten [36]). Zulezt ergab sich aus allen diesen Untersuchungen dieses Resultat: daß ohne Philosophie diese Reformation nicht möglich sei, daß die Uebel der Menschheit niemals aufhören würden, bevor durch die Philosophie die Grundsätze des Rechts und Unrechts, für einzelne Menschen und für ganze Staaten entwickelt und festgesezt wären [37]). Plato glaubte also die Ursache von den Unordnungen und Zerrüttungen der menschlichen Gesellschaft in dem Mangel an bestimmten Grundsätzen der Pflichten und Rechte, und an festen Ueberzeugungsgründen für die moralischen und religiösen Wahrheiten zu finden. Zwar saget er von den lezten nichts ausdrücklich, aber es lieget doch mit in dem Worte εθη. Da dieses die moralischen und religiösen Ueberzeugungen bedeutet, welche auf dem unentwickelten Gefühle beruhen, und den geschriebenen oder positiven Gesetzen entgegengesezt sind, so kann man sicher annehmen, daß er in der Beschaffenheit der Religion nicht weniger als in der Beschaffenheit der sittlichen Ueberzeugungen die Ursache von den Uebeln der Menschheit suchte [38]). Das einzige Mittel, wodurch die Menschheit von diesen Uebeln befreiet werden kann, ist die sichere Erkenntniß der wahren Gründe der Sittlichkeit, woraus sich die Pflichten und Rechte der Menschen an sich und in ihren gesell-

36) Epistol. VII, S. 96. τα τε των νομων γραμματα και εθη διεφθειρετο, και επεδειδε θαυματον ὁσον.

37) Ebendas. S. 96, 97. λεγειν τε ηναγκαζθην, επαινων την ορθην φιλοσοφιαν, ὡς εκ ταυτης εξι τα τε πολιτικα δικαια και τα των ιδιωτων παντα κατιδειν· κακων ουν ου ληξειν τα ανθρωπινα γενη, πριν αν η το των φιλοσοφουντων ορθως γε και αληθως γενος εις αρχας ελθη τας πολιτικας, η το των δυναστευον των εν ταις πολεσιν εκ τινος μοιρας θειας οντως φιλοσοφηση. Verglichen de republica, V, S. 52, 53. VI. S. 76, 77 seq.

38) de legib. VII, S. 330, 331. Xenophon M. S. IV, 4, 19.

Digitized by Google

gesellschaftlichen Verhältnissen ableiten lassen. Diejenige Wissenschaft, welche diese Erkenntniß zum Gegenstande hat, ist Philosophie. Eine Philosophie, welche diesen erhabenen Dienst der Menschheit leisten konnte, war ihm noch nicht bekannt. Es ist also eben so viel, als wenn er gesagt hätte, alle Unordnungen und Zerrüttungen der menschlichen Gesellschaft rühren von dem Mangel einer richtigen Philosophie her.

Wenn man den Zustand der Menschheit, den Gang der Kultur und die Beschaffenheit der damaligen Philosophie mit einem aufmerksamen Blick betrachtet, so muß man gestehen, daß Plato vollkommen Recht hatte. Der Mangel an bestimmten Grundsätzen für die Pflichten und Rechte, der Mangel gültiger Gründe für die Religion, das Verkennen der wahren Gründe dieser Ueberzeugungen ist eben so augenscheinlich, als die Läugnung und Bezweifelung dieser Wahrheiten, wofür sich doch das Herz in jedem Gutgesinnten zum voraus erkläret; als die Entstehung und Verbreitung solcher Grundsätze, wogegen sich ein innerliches damals noch nicht entwickeltes Gefühl empörete. Alles dieses war eine unmittelbare Folge von der Beschaffenheit der bis dahin gegoltenen Gründe der Religion und Moral, und dem Unvermögen der nach Erkenntniß ringenden Vernunft, die wahren Gründe zu entdecken. Diese Untersuchung war jezt das dringendste Bedürfniß, und zum Wohlstande der gesammten Menschheit unentbehrlich. Das Interesse für Wahrheit und Sittlichkeit, wo es durch den Aberglauben nicht unterjocht und durch den einreißenden Unglauben nicht verdrängt war, foderte jeden denkenden Kopf unwiderstehlich auf, mit sich über diese Angelegenheit einig zu werden, und wo möglich, auch alle Menschen darin zu verständigen.

Dieses ist der gemeinschaftliche Gesichtspunkt, von welchem Sokrates und Plato in ihrem Philosophieren ausgingen; obgleich beide nicht auf einerlei Wege diese

Ange-

Digitized by Google

Angelegenheit der Menschheit zu berichtigen suchten. Jener schränkte sich darauf ein, die sittlichen Ueberzeugungen durch Entwickelung und Bildung der praktischen Urtheilskraft bei einzelnen Menschen zur Anwendung in dem wirklichen Leben zu beleben und zu bestärken, dieser bestrebte sich die sittlichen Wahrheiten zum Behuf der Wissenschaft zu entwickeln und zu ordnen. Die Ursache von diesem verschiedenen Wege lag nicht allein in der Neigung des Plato zur Geistesbeschäftigung und zum Philosophieren, welche durch mancherlei Umstände genähret und bestimmt wurde, (man sehe sein Leben) sondern auch darin, daß er die Nothwendigkeit erkannte, diese Gegenstände, welche nur in Ideen bestehen (ασωματα) durch bestimmte Formeln oder deutliche Begriffe aufzustellen, damit sie von jedem Menschen, als Regeln seines Lebens befolget werden könnten [39]). Er hielt diese Ueberzeugungen für zu wichtig, als daß er nicht für seinen Theil den Versuch hätte machen sollen, sie nach ihren objektiven Gründen, abgesondert von allem konkreten und subjektiven, in ein systematisches Ganze zu verknüpfen. Die Allgemeinheit und Nothwendigkeit, womit sich diese Ueberzeugungen ankündigten, mußten nothwendig einen so tiefdenkenden Mann, als Plato war, darauf führen, den Grund derselben zu erforschen, und die innern Angelegenheiten der Menschheit machten diese Untersuchungen für sein Herz zum heiligsten Geschäfte.

Von der Philosophie der Pflichten und Rechte der Menschen versprach sich Plato die wichtigsten und ausgebrei-

39) Politicus, S. 64, 65. τοις δ'αυ μεγιστοις ουσι και τιμιωτατοις ουκ εστιν ειδωλον ουδεν προς τους ανθρωπους ειργασμενον εναργως, ου δειχθεντος την του πυνθνομενου ψυχην ὁ βουλομενος αποπληρωσαι, προς των αισθησεων τινα προσαρμοττων, ικανως πληρωσει. διο δει μελεταν, λογον εκαστου δυνατον ειναι δουναι και δεξασθαι. τα γαρ ασωματα, καλλιστα οντα και μεγιστα, λογῳ μονον, αλλῳ δε ουδενι σαφως δεικνυται.

gebreitesten Folgen für die Menschheit in allen ihren Angelegenheiten und Verhältnissen. Dann, glaubte er, würde die Menschheit glückselig sein, und von den drückendsten Uebeln befreiet werden, wenn die Grundsätze der Moral, welche die Philosophie aufsuchen müsse, allgemein anerkannt und befolget würden. Die einzige Bedingung aber, unter welcher sie zu allgemeingeltenden Maximen werden könnten, schien ihm nur diese zu sein, wenn wahre Philosophen die Angelegenheiten der Menschen besorgten, d. h. regierten, oder die Regenten anfingen, wahrhaftig zu philosophieren. Dieser erhabene Gedanke ist vielfältig mißverstanden, und dem großen Mann als ein lächerlicher Irrthum angerechnet worden. Allein die größten Selbstdenker überzeugen sich immer mehr davon, daß Plato hiermit eine Wahrheit gesagt hat, welche immer einleuchtender werden muß, je mehr die Philosophie an Einfluß gewinnt, und die Vernunft in ihre Rechte eingesezt wird. Dieses Selbstgeständniß zeigt uns auf einmal den Gesichtspunkt, von welchem die philosophischen Untersuchungen des Plato ausgingen, und aus welchem sie betrachtet werden müssen, wenn sie richtig beurtheilet werden sollen. Zwar würden wir auch ohne diesen Brief, aus seinen übrigen Schriften eben dieses Resultat ziehen können. Allein so klar und bestimmt als an diesem Orte hat er sich nie ausgedrückt. Unterdessen wollen wir diesem Resultate auch von dieser Seite mehr Ueberzeugungskraft geben, daß wir die Belege aus seinen übrigen Schriften zusammenstellen.

1. Plato glaubte, der Grund aller Uebel der moralischen Welt sei nirgend anders als in der Sinnlichkeit zu suchen, in so fern sie nicht durch andere Gesetze eingeschränkt werde. Die Selbstliebe, wenn sie die Schranken übertritt, ist die Quelle aller Sünden. Der Mensch, der blos nach den Antrieben seiner Sinnlichkeit handelt, ohne höhere Gesetze anzuerkennen, handelt nicht

besser als das Thier. Zwischen den Trieben und Neigungen der Sinnlichkeit ist ein ewiger Zank und Streit. Wenn daher Menschen weiter kein Interesse kennen als ihre Sinnlichkeit zu befriedigen, so fehlt es an Einheit, Harmonie und Gesetzmäßigkeit der Handlungen, und es herrscht ein beständiger Aufruhr und Krieg unter ihnen [40]).

II. Das einige Gegenmittel gegen alle diese Uebel ist die Thätigkeit des Verstandes und der Vernunft. Der Mensch wird durch mannichfaltig verschiedene sinnliche Triebfedern in Bewegung gesetzt; die Vernunft aber gebietet, ihr allein zu folgen. Sie schreibt Gesetze vor, welche durchgängig als Richtschnur der Handlungen befolget werden müssen. Sie bestimmet die oberste Regel für die Handlungen, und den höchsten Maaßstab für alle Kenntnisse und Wissenschaften, und bringt dadurch die noch so sehr entgegengesetzten Bestrebungen in Einheit und Harmonie. Die sittlichen Gesetze geben das stärkste Vereinigungsband für die menschliche Gesellschaft ab; ohne sie wird der Mensch von äußern Triebfedern auf einem stürmischen Meere ohne Steuermann herumgetrieben [41]).

III. Man muß also seine Begierden einschränken und beherrschen, nicht durch ein anderes sinnliches Interesse, sondern durch die Gesetze der Vernunft selbst. Darin besteht der Werth und die Bestimmung des Menschen [42]).

IV. Um glückselig zu sein, muß man die Gesetze der Vernunft befolgen. Es giebt also gewisse allgemeine Bedin-

40) de legib. IX. S. 47. de republic. IX. S. 267 - 269. Gorgias, S. 76 - 78, 123 - 125. de republica VIII, S. 217. de legib. V. S. 213, Phaedo, S. 150. 188 - 190.

41) de legib. I, S. 44, 45. Alcibiad. II. S. 93, 94. Politicus, S. 61, 103, 114, 115. Theaetet. S. 117 - 121.

42) Phaedo, 6. 145 - 149, 188. de republica VI, S. 103, 104. de legibus I, S. 44 - 46.

Digitized by Google

Bedingungen der Glückseligkeit, welche die Philosophie aufsuchen muß [43]).

V. Der Entzweck der Philosophie ist die wissenschaftliche Erkenntniß der Gesetze der Vernunft, oder der Sittlichkeit [44]). Eine solche Wissenschaft ist ein Bedürfniß der Menschheit. Denn die meisten Menschen sind über das, was Recht und Gut ist, nichts weniger als einig; sie urtheilen auf eine ganz entgegengesetzte Weise über diese Gegenstände, und das aus Mangel eines höchsten allgemeinen Begriffes, welcher allen concreten zum Grunde liegt [45]). In diesen wichtigen Wahrheiten zeigt sich eine große Unwissendheit bei den Menschen. Sie kennen entweder die Grundsätze ihres Thuns und Lassens nicht, oder sie ersetzen den Mangel ihrer Kenntniß mit falschen Begriffen oder mit dem Dünkel einer schon errungenen Erkenntniß. Hieraus fließen alle ihre Fehler und Vergehungen. Die Philosophie soll also theils das Blendwerk einer eingebildeten Wissenschaft aufdecken, um die Menschen nach wahrer Belehrung und Aufklärung begierig zu machen; theils ihrer Unwissendheit durch die Aufstellung richtiger Grundsätze über ihre Pflichten und Rechte zu Hülfe kommen, und sie zur Selbsterkenntniß führen [46]) Die Philosophie soll die verwirrten und undeutlichen Urtheile über sittliche Gegenstände in deutliche auflösen, und die Grundbegriffe der Sittlichkeit aufsuchen [47]). Die Wichtigkeit und das Interesse dieser Gegenstände erfodert destomehr eine wissenschaftliche Bearbeitung durch bestimmte Be-

 griffe

43) Theaetet, S. 117. Meno, S. 364-366.
44) Phaedo, S. 145. de republica VII. S. 163. V. S. 57, 58.
45) Alcibiad. I, S. 20, 48, 49. Minos, S. 131, 132. Sophista, S. 231.
46) Alcibiad. I, S. 33, 34, 66. Sophista, S. 222 seq.
47) Theaetet, S. 117. de republica, V. S. 58, 64-66, VI, S. 70, 81, 82. VII, S. 167.

Digitized by Google

griffe und Formeln, je weniger ihnen der Vortheil zu Statten kommt, daß die äußere Anschauung auf sie, als etwas Beharrliches hinweiset [48]).

Hier kommt also das nehmliche Resultat wieder zum Vorschein, und es erhellet daraus, daß Plato die Begründung einer wissenschaftlichen Moral, welche er die Wissenschaft des Guten oder des Bösen nennet, für den wichtigsten und obersten Zweck der Philosophie hielt. Hingegen schloß er auch das Interesse der theoretischen Erkenntniß nicht von dem Interesse der praktischen Vernunft aus, sondern vereinigte beide so, daß er das erstere dem zweiten unterordnete. Er vermied also den Fehler, in welchen Sokrates gerathen war, daß er den höchsten Zweck der Vernunft zu dem einzigen machte, und den menschlichen Geist durch einseitige Grenzbestimmung einschränkte. Außer dem innern Beruf und der Neigung des Plato zu Speculationen und Untersuchungen aller Art; außer seinem gebildeten und mit mannichfaltigen Kenntnissen genährten Geiste, begünstigte selbst die Anerkennung des obersten Zweckes die Erweiterung des Gebietes der Philosophie. Er war überzeugt, daß die praktische Philosophie nur durch die Befolgung der Gesetze des Denkens zur Wissenschaft erhaben werden könne. Sie setzte also schon die Erkenntniß dieser Gesetze voraus. Nun waren aber diese Gesetze noch nicht gefunden, d. h. das Verfahren des Verstandes und der Vernunft beim Denken war noch nicht auf bestimmte Regeln und Formeln gebracht worden, ob sie gleich einzelne Denker immer mehr oder weniger befolgt hatten [49]). Hieraus erkannte also Plato die Nothwendigkeit einer Wissenschaft für die Regeln des Denkens, und schäzte sie als diejenige, welche für alle

48) Politicus. S. 64, 65.

49) Sophista. S. 304. Politicus, S. 62, 63. Philebus, S. 220.

Digitized by Google

als Philosophie die Form bestimmt [50]). Zweitens. Alles was zum Denken Stoff und Anleitung giebt, trägt zur Kultur und Bildung des menschlichen Geistes, und dadurch unmittelbar oder mittelbar zur Entwickelung des Vernunftvermögens bei, wodurch Sittlichkeit befördert wird [51]). Aus diesem Gesichtspunkte konnte er keine Kunst, keine Wissenschaft, worauf der menschliche Geist seine Kräfte äußert, verwerfen, er mußte sie alle als Geistesbeschäftigungen gelten lassen. Alles Vorstellbare, alles was durch Vorstellungen möglich ist, war ihm ein Gegenstand des Wissenswürdigen, aber in ungleichem Grade, welchen das Verhältniß zur praktischen Philosophie bestimmt [52]). Aus diesem Grunde schloß er die theoretischen Theile nicht aus dem Umfange der Philosophie aus. Drittens. Einige Theile der speculativen Vernunft erschienen ihm in einem noch nähern Verhältnisse und Zusammenhange mit der praktischen. z. B. die Wissenschaft von der theologischen Idee, die Lehre von der Unsterblichkeit. Die ganze Morallehre beruhete auf der Selbsterkenntniß des menschlichen Geistes, und führen daher auf die Untersuchung der ganzen Natur desselben [53]).

Obgleich die Vernunft bis auf seine Zeiten mehr zum Behuf ihres theoretischen als praktischen Interesse gethan hatte, so war doch der Zustand der speculativen Philosophie nicht sehr einladend, wie wir oben gezeigt haben. Aus den Streitigkeiten der Philosophen unter einander, aus den entgegengesetzten und widerstreitenden

50) Sophista, S. 274, 275. Politic. S. 63. Phileb. S. 218, 219.

51) Philebus, S. 313, 314, 292. de republic. VI, S. 72, 143 seq.

52) Politicus, S. 103. Charmides, S. 150-152. de republ. V. S. 56.

53) Alcibiad. I, S. 65. de republica IV, S. 378 seq.

Digitized by Google

Meinungen schloß Plato, daß man noch weit von der Erkenntniß dieser Gegenstände entfernt sei, und daß es der Philosophie noch an denjenigen Bedingungen fehle, auf welchen die Möglichkeit einer Wissenschaft beruhe [54]). Aus diesem Grunde entfernte er sich auch von dem Skepticismus, welcher schon damals durch die Sophisten sich allgemein ausbreitete. Er glaubte, daß es noch keine allgemeingeltenden Grundsätze für die Philosophie gebe, konnte aber eben deswegen die Möglichkeit einer Erkenntniß nicht bezweifeln. Vielmehr bestrebte er sich durch Aufsuchung und Feststellung solcher Gründe, welche keinen Beweis weiter voraussetzen, oder Principien, die Philosophie auf eine wissenschaftliche Form zu bringen, ihr von Innen mehr Bestand, von Außen mehr Würde und Ansehen zu geben [55]).

Alles Denken und Philosophieren des Plato ging also von einem Punkte aus, und zielte auf einen Punkt ab. Er suchte die praktischen Erkenntnisse in ein ganzes systematisch geordnetes Ganze zu bringen, oder der praktischen Philosophie systematische Form zu geben, und der mannichfaltigen Verbindung wegen, auch der theoretischen Philosophie eben diesen Dienst zu erzeigen. Ob er sich gleich diesem erhabenen Ziele nur in großer Entfernung nähern konnte, weil der menschliche Geist zu dieser wichtigen Beschäftigung noch lange nicht genüg geübt und vorbereitet war, weil die Bedingungen der Auflösung der theoretischen sowohl als der praktischen Aufgaben noch nicht in ihrer Reinheit und Vollständigkeit entdeckt waren; so haben seine philosophischen Bemühungen doch das Verdienst, daß sie den Zweck, die Form und Bedingungen der Möglichkeit der Philosophie auf eine befriedigendere Weise, als bis dahin geschehen war, in ihr gehöriges Licht sezten, und zur Reali-

54) Sophista, S. 231. Minos, S. 131, 132.
55) Meno, S. 361. Sophista, S. 266.

Digitized by Google

Realisirung der Philosophie nach seiner Idee viele schätzbare Beiträge lieferten. Seine Verdienste um die Philosophie lassen sich unter folgende Gesichtspunkte stellen: 1) er bestimmte zuerst den Begriff, den Umfang, die Theile der Philosophie und ihre Verbindung unter einander. 2) Er dachte zuerst über die Form der Philosophie nach. 3) Die ersten analytischen Versuche über das Vorstellen und Denken über die praktische Philosophie. 4) Er bearbeitete einzelne Theile der Philosophie, entwickelte manche neue Begriffe und Sätze. 5) Die Censur über ältere Philosopheme.

Ehe ich diesen Abschnitt verlasse, muß ich noch etwas über eine Stelle sagen, worin Plato dem Scheine nach, der Philosophie einen andern Zweck beilegt, und noch einige abweichende Erklärungen neuerer Gelehrten über diesen Gegenstand beurtheilen. In dem Phädo sagt Plato, der Zweck der Philosophie bestehe darin, daß man sterben lerne, oder die Seele von dem Körper absondere und trenne [56]). So schwärmerisch auch dieser Ausdruck lautet, so hat er ihn doch nicht so verstanden. Wenn man die Hülle des bildlichen Ausdruckes absondert, so bleibt nur die Selbstbeherrschung als der eigenthümliche Zweck der Philosophie übrig, worauf seine weitere Erklärung selbst hinführet. Der wahre Philosoph setzet seine höchste Bestimmung in der Tugend; diese bestehet aber in der Beherrschung der Begierden, nicht um eines andern sinnlichen Interesses wegen, sondern aus Achtung gegen die Vernunft und um der Vernunft wegen [57]). Ein Philosoph muß sich sehr viel mit dem abstrakten Denken beschäftigen. Dieses kann er aber nicht, wo er nicht Herr über seine Sinnlichkeit ist, und sich von allen äußern Gegenständen losreißen kann. Das Studium der Weisheit verträgt sich nicht mit der Herrschaft

56) Phaedo, S. 145.
57) Phaedo, S. 146, 155-157.

Digitized by Google

schaft der Sinnlichkeit [58]). Das Streben nach selbstthätiger Wirksamkeit der Vernunft und Unabhängigkeit von dem überwältigenden Einflusse der sinnlichen Triebe, nennt er im uneigentlichen Sinn, Trennung der Seele von dem Körper, und das Bestreben zum Sterben.

Es scheint zwar, als wenn die Meinung, daß die Sinnlichkeit die erste Quelle aller Irrthümer sei, und der Verstand bei dem Denken und Forschen nach Wahrheit der Mitwirkung des sinnlichen Vorstellungsvermögens ganz entbehren könne, indem dieses die Wirksamkeit des Verstandes nur hindere und einschränke, allen diesen Gedanken zum Grunde liege, und daß diese Grundsätze gerade zu auf jene Schwärmereien führen mußten, welche nach Christi Geburt unter dem Namen des Neuplatonismus so nachtheilig für die Kultur der Menschheit geworden sind. Allein wenn auch hier und da Stellen vorkommen, welche einer solchen Auslegung fähig sind, so finden sich doch auch andere, welche von richtigeren Einsichten zeugen. Man würde daher aus einem gedoppelten Grunde Unrecht thun, wenn man so einseitig den Zweck der Platonischen Philosophie bestimmen wollte; einmal, weil jene Vorstellungsart auf bildlichen und metaphorischen Ausdrücken beruhet, da deutlichere und bestimmtere Erklärungen vorkommen; zweitens, weil der Phädon einer von den früheren Dialogen ist. Also muß man nach vernünftigen Foderungen eins von beiden annehmen: entweder Plato hatte wirklich in seinen frühern Jahren jene schwärmerische Vorstellung von dem Zwecke der Philosophie, berichtigte sie aber in der Folge durch reifere Einsichten; oder wenn das nicht ist, so hat er sich in dem Phädon nicht deutlich und bestimmt genug ausgedrückt. Es sei nun der eine oder der andere Fall wirklich, so fließt doch einerlei Folge daraus, daß man den

58) Phaedo, S. 148-152.

Digitized by Google

den Zweck seiner Philosophie nicht nach jenen undeutlichen Gedanken, sondern nach den bestimmteren und deutlichern erklären müsse.

Es ist zwar nicht leicht zu entscheiden, in welchem von beiden Fällen Plato sich befunden habe, weil die angeführte Stelle in dem Phädo einer doppelten Auslegung fähig ist. Unterdessen wenn man sie mit mehreren im Phädon vorkommenden Parallelstellen vergleicht, so bekommt der zweite gedenkbare Fall ein Uebergewicht von Wahrscheinlichkeit, welche auf der Seite des zweiten sich nicht befindet. Denn 1) nicht die Sinnlichkeit selbst, sondern die Herrschaft derselben über den vernünftigen Trieb wird für die Quelle aller Unsittlichkeit, und für ein Hinderniß des Selbstdenkens ausgegeben. Dieses nennt er αφροσυνη τε σωματος[59]). 2) Er hält nicht jede Befriedigung des sinnlichen Triebes für unerlaubt, sondern nur die uneingeschränkte mit Vernachlässigung höherer Zwecke. Man soll dem Körper nicht mehr geben, als was ihm nothwendig ist[60]). 3) Jener uneingeschränkte Einfluß der Sinnlichkeit hindert in so fern das selbstthätige Denken, als er das höhere Streben nach Geistescultur unterdrückt. Der Sinnliche Mensch kennt kein anderes Gut als den Genuß, welchen er durch den Körper erhält, er kennt keine andere Wahrheit, als die Empfindung. Der Philosoph will aber das Unveränderliche und Allgemeine erforschen; er muß also aus einer andern Quelle als der Sinnlichkeit schöpfen[61]). 4) Plato lehrt nicht, daß die Philosophie die Sinnlichkeit (wenn es möglich wäre) zerstören und unterdrücken müsse, sondern sie beruhige und besänftige nur die sinnlichen Triebe, folge der Vernunft, untersuche das Wahre und Unveränder-

59) Phaedo, S. 152.
60) Phaedo, S. 188, 189, 146, 147.
61) Phaedo, S. 148, 149, 188 - 190. de republica VII, S. 136.

Digitized by Google

änderliche, und setze darin die Bestimmung des Lebens [62]). Diese Stelle zeigt offenbar, daß es in den übrigen Stellen an Deutlichkeit des Ausdruckes fehlet.

Es ist nur noch ein einziger Punkt, welcher mit dieser Erklärungsart sich nicht gut zu vertragen scheint, nehmlich die Meinung, daß die Seelen in einem vorhergehenden Leben reine Intelligenzen gewesen, und durch viele Grade der Ausbildung in einem künftigen Zustand wieder werden können und sollen. Allein jenes ist nur eine doktrinale Hypothese in der Platonischen Philosophie, und dieses nicht über alle Zweifel erhoben. In der Folge werde ich Gelegenheit haben, den Beweis davon zu führen. Ich bemerke nur jezt einstweilen so viel, daß in dem Timäus die Seelen in eine nothwendige Verbindung mit den Körpern gesezt werden; daß nach eben diesem Buche die Bestimmung des Menschen darin bestehet, die Begierden und Gefühle der Sinnlichkeit durch Vernunft zu beherrschen; und endlich, daß eine mit den Foderungen der vernünftigen, und den Bedürfnissen der sinnlichen Natur übereinstimmende Diät der Seele und des Körpers gelehret wird [63]). Die Vergleichung des Phädo mit dem sechsten Buche der Republik, wo er ebenfalls von den Kennzeichen und der Handlungsweise eines Philosophen handelt, wird dieses Resultat noch mehr bestärken. Es zeigt sich daraus ganz deutlich, daß jene anstößigen Ausdrücke in dem Phädo nur Uebertreibungen sind. Es ist aber nicht zu läugnen, daß ihm zuweilen Ausdrücke entfallen, welche aus der falschen Meinung herzufließen scheinen, daß die Verbindung der Seele mit dem Körper eine wesentliche Einschränkung des Geistes, als des eigentlichen Menschen, und daher ein Uebel sei [64]). Allein auch diese Stellen sind im Verhältniß

62) Phaedo, S. 191.

63) Timaeus, S. 326, 426-433.

64) Phaedo, S. 190. ἕως ἂν τὸ σῶμα ἔχωμεν, καὶ ξυμπεφυρμένη ἡμῖν ἡ ψυχὴ μετὰ τοιούτου κακοῦ.

niß zu jenen nur sparsam, und können deswegen nicht für die eigentliche Meinung des Plato gelten. Er würde sich vielleicht bestimmter ausgedrückt haben, wenn er über das Verhältniß der Sinnlichkeit zu dem Verstande, und der Organisation zum Geiste festere Begriffe gehabt hätte. Allein wenn er auch glaubte, daß der Geist abgesondert von der Organisation oder auch selbst von der Sinnlichkeit das Wesen der Menschheit ausmache, so hat dieser Irrthum doch weiter keinen Einfluß auf den Zweck der Philosophie, den Menschen ihre Bestimmung zu lehren, welche in der Selbstthätigkeit und freien Einschränkung des sinnlichen Triebes bestehet. Der Mensch besitzt Vernunft und Sinnlichkeit; diese lezte rühre her, woher sie wolle, so muß doch er sie durch Vernunft, und um vernünftig zu sein, einschränken.

Eben diese Trennung der Seele von dem Körper nennt auch Plato eine Reinigung [65]). Dieser Ausdruck hat durch seine Unbestimmtheit manchen Forscher seiner Philosophie zu unrichtigen Resultaten verleitet. So hat zum Beispiel Plessing zu beweisen gesucht, daß der Zweck der Philosophie nach dem Plato in der Tödtung des Fleisches bestehe; daß sie die Verbindung der Seele mit dem Körper aufhebe, und den Menschen zur Anschauung der unsichtbaren, unveränderlichen und unmateriellen Substanzen d. h. der Ideen erhebe, durch deren Beschauung er in einem vorigen Zustande glückselig gewesen sei; daß sie durch jene Trennung die Spuren jener Anschauung erneuere, und dadurch den Menschen in den Besitz der verlohrnen Seeligkeit wieder einsetze [66]). Allein diese Darstellung thut kein Genüge, und ist aus verschiedenen Ursachen fehlerhaft. Erstlich verläßt sie die

65) Phaedo, S. 152.

66) Memnonium, Zweiter B. S. 227. In den meisten Punkten stimmt auch Schulze mit ihm überein. de summo secundum Platonem Philosophiae fine. Helmstadii 1789.

Digitized by Google

die bildliche Sprache nicht, in welche Plato seine Ideen eingekleidet hatte. Es ist aber mehr um den Inhalt als die Einkleidung zu thun, zumal bei dem Plato, welcher in manchen Fällen so sehr die bildliche Sprache liebt. Der Ausleger muß alsdann dem Philosophen nachhelfen, und darf es um so mehr, wenn es sich ausweiset, daß er in einer andern Stelle das Bild selbst durch deutlichere Begriffe aufgekläret hat, wie hier wirklich der Fall ist. Zweitens, Plessing bemühet sich dadurch eine Aehnlichkeit zwischen den Mysterien und der Platonischen Philosophie darzuthun, welche doch in der That nicht zu denken ist. Ich übergehe jezt die sonderbare Erklärung von den Ideen, worüber ich mich weiter unten weitläufig erklären werde. Was also erstlich den Begriff der Reinigung anlangt, so erklärt ihn Plato selbst auf eine philosophische keine Schwärmerei begünstigende Weise [67]). Reinigung heißt die Absonderung des Unedlern von dem Edlern. Sie ist in Ansehung des Gegenstandes von zweierlei Art, eine körperliche und geistige. Die körperliche veredelt und vervollkommt den Körper durch äußerliche und innerliche Mittel. Von ihr ist die geistige völlig verschieden. Sie veredelt die Seele durch Absonderung alles desjenigen, was sie unvollkommen macht. Die Unvollkommenheiten der Seele lassen sich in zwei Klassen eintheilen. Das Mannichfaltige, was zur Seele gehört, (Vernunft, Begehrungsvermögen, Urtheile, Gefühle, Begierden) ist entweder in Streit und Aufruhr gegen einander, oder es fehlet nur Harmonie, Einstimmung und Zweckmäßigkeit; Jenes können wir Krankheit der Seele, (νοσος) dieses Unvollkommenheit oder Fehler (αισχος) nennen. Die Krankheit der Seele ist Unsittlichkeit z. B. Ungerechtigkeit, Unmäßigkeit, welche durch Disciplin geheilet wird (κολασικη oder δικη.) Die Fehler oder

67) Theaetet. S. 220. 228.

oder Mängel der Seele beruhen auf Unwissendheit, welche von gedoppelter Art ist. Man ist entweder blos unwissend, oder es gesellt sich doch der Dünkel hinzu, daß man die Kenntniß und Einsicht habe (ἀμαθία.) Jene Art der Unvollkommenheit wird durch Unterricht (διδασκαλικὴ), diese durch Censur (νουθετικὴ oder ἐλεγκτικὴ) verbessert. Wenn also darin der Zweck der Philosophie bestehet, so ist er nicht verschieden von dem, welchen wir oben nach andern Stellen angegeben haben. Plato bediente sich eines damals sehr gewöhnlichen Ausdruckes, wodurch die sittliche Kultur aber freilich nach rohen, unentwickelten Begriffen bezeichnet wurde. Reinigung war ein Bestandtheil jeder Religion, und auch der Mysterien, welche aber nur in körperlichen Abwaschungen, Besprengungen und andern äußerlichen Cerimonien bestand, wodurch, wie man glaubte, auch die Seele gereiniget, d. h. gottgefällig gemacht würde [68]). Er bezeichnet daher mit dem nemlichen Worte nicht eben den Sinn, wie das sehr häufig bei ihm der Fall ist, und setzte an die Stelle eines rohen unedlen Begriffes einen edeln und entwickelten. Daher sagt er, die Stifter der Mysterien scheinen keine schlechten Männer gewesen zu sein; sie ahndeten, wie mir dünkt, schon damals, daß Gerechtigkeit, Mäßigkeit und jede Tugend in einer Reinigung bestehe, und behaupteten demnach, daß jeder Mensch, der gereinigt ist, in jenem Leben der Glückseligkeit theilhaftig werden wird. Der gereinigte ist aber meiner Meinung nach der wahre Philosoph [69]). Hieraus folgt nun keinesweges, daß Plato der Philosophie und den Mysterien einerlei Zweck beilegte, sondern vielmehr dieses, daß er den Zweck der Mysterien vorstellte, wie er gesunden philosophischen Begriffen nach sein sollte.

Herr

68) Cratylus, S. 273, 274. de republica II, S. 221.

69) Phaedo, S. 157.

Digitized by Google

Herr Eberhard glaubt, der Zweck der Platonischen Philosophie sei kein anderer gewesen als, dem gemeinen Wesen tugendhafte, wohlthätige und weise Staatsbürger, Obrigkeiten und Rathgeber zu bilden, er ist überzeugt, daß man vermittelst dieses Zweckes alle seine Dialogen, wie man will, in ein analytisches oder synthetisches System ordnen könne [70]). Ich zweifele im geringsten nicht, daß dieses wirklich ein Zweck der Platonischen Philosophie war; aber es ist nicht der vollständige, viel weniger der Zweck seines Philosophierens. Nach den Betrachtungen, welche ich bisher angestellt habe, sollte freilich die Philosophie die Menschen über ihre Pflichten und Rechte belehren, über ihre wichtigsten Angelegenheiten, Sittlichkeit und Religion, Aufklärung verschaffen — dies war der Punkt, von welchem er ausging — aber sie sollte nicht weniger die obersten und allgemeinsten Gründe des Denkens, und die allgemeinsten Prädikate der denkbaren Gegenstände entwickeln; sie befaßte das Gebiet der theoretischen und praktischen Vernunft. Nur allein durch diesen Zweck läßt sich eine Verbindung unter seinen Dialogen bemerken. Eine Philosophie, welche dieser Idee entsprochen hätte, fand Plato noch nicht. Daher bestrebte er sich nach dem Maaß seiner Kräfte, sie wirklich zu machen. Und das war der Zweck seines Philosophierens. Die Ursache, warum Herr Eberhard nicht auf eben dieses Resultat kam, liegt, wie mir dünkt, hauptsächlich darin, daß er den Gang, welchen der philosophische Geist des Plato nahm, nebst der Beschaffenheit und dem Einflusse der Zeitumstände auf denselben übersehen, und den Zweck der Sokratischen und Platonischen Philosophie nicht genug unterschieden hat. Seiner Meinung nach sind beide in Absicht ihres Zweckes

70) Von dem Zweck der Philosophie des Sokrates und der Platonischen Mythen, in seinen neuen vermischten Schriften. Halle 1788. 8. S. 358 seq.

Zweckes einerlei, und Plato ging von seinem Lehrer nur darin ab, daß er die allgemeinen Begriffe und Definitionen von den Dingen absonderte, welches Sokrates nicht thut. Aus der gegenwärtigen Darstellung aber zeigt es sich augenscheinlich, daß ihre Zwecke eben so verschieden waren, als ihre Gesichtspunkte, und daß daraus die Philosophie beider Männer eine eigenthümliche Beschaffenheit bekommen mußte. Doch davon werde ich weiter unten mehr zu sagen haben.

Zweiter Abschnitt.

Ueber den Begrif, Umfang, Eintheilung und Form seiner Philosophie.

Erhaben ist die Schilderung, welche Plato von einem ächten Philosophen entwirft. Es ist ein Ideal, welches, wenn man einige fremde hinzugekommene Züge absondert, alles enthält, was die Würde, Achtung und Bewunderung der menschlichen Natur ausmacht. Der Philosoph, sagt er, liebet und schätzet unaufhörlich diejenige Wissenschaft, welche das Unveränderliche, Beharrliche, keinem Wechsel unterworfene zum Gegenstande hat; er liebt sie in ihrem ganzen Umfange; er achtet nicht allein die großen und edelern Theile, sondern würdiget auch die kleinern und weniger edeln. Sein ganzes Streben gehet auf Erkenntniß der Wahrheit, daher ist er ein Feind von aller Lüge und Falschheit. Wenn die Begierden auf einen Gegenstand mit einer gewissen Stärke und Lebhaftigkeit, gerichtet sind, so werden alle andere geschwächt und verdunkelt, weil sie alle gleichsam nur

nur jenem einem Kanale zuströhmen. Der einzige Strebungspunkt des Philosophen ist die Untersuchung der erhabensten Wahrheiten, daher sucht und schmeckt er mehr das innere reine Vergnügen des Geistes, als Sinneslust. Er ist daher enthaltsam und von allem Eigennutz entfernt. Denn er kennt noch höhere Bestrebungen, als diejenigen, zu deren Befriedigung der Besitz äußerer Güter als Mittel dienet. Kleinheit des Geistes und des Charakters kann nicht in einem Gemüthe wohnen, welches die allgemeine Verbindung der Dinge und der vernünftigen Wesen vor Augen hat.

Der Philosoph betrachtet das Selbstständige, was über allen Wechsel der Zeit erhaben ist, und erweitert daher seine Blicke über das gegenwärtige Leben hinaus. Der Zeitraum des menschlichen Lebens erscheint ihm daher als etwas Unbeträchtliches, und er fürchtet den Tod nicht. Da er Herr seiner Leidenschaften ist, ohne Habsucht, ohne niedrige Denkungsart, ohne Anmaßung und Furcht, so kann er nicht ungerecht oder ungesellig sein. Wenn andere Menschen nach dem Genuß von einzelnen Gegenständen streben, und Vergnügen an Tönen oder Farben finden, so erhebt er sich von der Anschauung der einzelnen Gegenstände zu den allgemeinen Begriffen von dem Schönen und Guten, und findet in dem Denken dieser Gegenstände die Nahrung seines Geistes. Wenn die Menschen über das Mein und Dein streiten, und über die Verletzung ihrer Rechte in einzelnen Fällen klagen, so gehet er von diesen concreten Fällen zu der Untersuchung über: was ist überhaupt und schlechterdings Recht und Unrecht, und wodurch unterscheiden sie sich von einander? Die Frage, ob ein König glückselig sei, der große Schätze besitzet, richtet seine Aufmerksamkeit auf die Untersuchung der Frage: Was Regierung sei? Worin die Glückseligkeit oder ihr Gegentheil bestehe? Welches die Bedingungen seien, das eine zu erlangen, und das andere zu entfernen? — Die gewöhnlichsten Vor-

Vorfälle einzelner Menschen, die Stadtneuigkeiten, und was sonst die Neugierde des großen Haufens reizet, entgehet seiner Bemerkung; denn er ist nur dem Leibe nach an einem Orte gegenwärtig; ihm kümmert das nicht, was vor seinen Füßen liegt, da seine Seele, wie Pindar sagt, die ganze Erde und den Himmel ausmißt, und das Wesen aller Dinge umspannet. Er ist daher in den Sachen des gemeinen Lebens fremde, und wenn er über solche Gegenstände spricht, so wird er als ein einfältiger ausgelacht. Wenn er zum Beispiel die Glückseligkeit eines Tyrannen loben hört, so stellt er sich einen wohlhabenden Hirten vor, welcher viel milkt, nur freilich aber sein so grausames und zahmes Thier als der Hirte. Wenn man einen rühmet, daß er zehn tausend Morgen oder noch mehr besitzet, so dünkt ihm, der an den Umfang der ganzen Erde denket, das nur eine Kleinigkeit zu sein: Wird einer wegen seines Adels gerühmt, daß er sieben reiche Vorfahren herzählen, oder sein Geschlecht in gerader aufsteigender Linie vom Hercules oder Amphitruo ableiten könne, so kommt ihm dieser Stolz als eine Nichtswürdigkeit vor, weil er weiß, daß jeder Mensch viele tausend Vorfahren, unter welchen reiche und arme, Könige und Privatpersonen sind, annehmen könne. Bei solchen Urtheilen wird er von den einen als ein stolzer, von den andern als ein unwissender Mensch ausgelacht, weil er das, was vor seinen Füßen ist, nicht kennet, oder sich in dem Einzelnen, Individuellen und Konkreten nicht zu benehmen weiß [1]). — Andere Menschen haben nur höchstens Meinungen von dem, was gut, schön und recht ist; sie können die Ideale derselben nicht von den einzelnen Gegenständen unterscheiden, nicht mit denselben vergleichen. Der Philosoph strebt aber nach der Vernunfterkenntniß dieser Ideen selbst,

1) de republica V. S. 56 seq. VI. S. 70-74. Theaetet. S. 116 - 120.

selbst, und beurtheilet nach diesen alle einzelnen gegebenen Gegenstände. Daher lebt er gleichsam wachend, da die andern ihr Leben nur hinträumen [2]). Wenn einem solchen Manne die Gesetzgebung oder Regierung eines Staates aufgetragen würde, wenn er das Göttliche und das Menschliche genau kennte, und das Lezte nach den Idealen des Ersten zu bestimmen und einzurichten suchte: dann würde die bürgerliche Gesellschaft ihrer Vollkommenheit entgegen eilen, und die Menschheit die grösste mögliche Glückseligkeit erreichen [3]). Der Philosoph nach diesem Gemählde ist, wie der Weise der Stoischen Schule, ein Ideal; ein Wesen, bei dem die theoretische und praktische Vernunft in ihrer grösten Vollkommenheit und Harmonie vorhanden ist; bei dem Wissen und Handeln Eines ist. Es ist ein Ideal, dem sich ein Mensch nur nähern, welches er aber nicht erreichen kann. Dasjenige Wesen, welches diesem Ideal in der größten Reinheit entspricht, ist der Weise (σοφος), es ist, wenn es personificirt wird, das höchste Wesen, die Gottheit. Der Philosoph suchet dieses Ideal zu realisiren, er strebet nach dieser Vollkommenheit [4]). Der Inbegrif derjenigen Erkenntniß, welche er aus inniger Liebe zu ihr zu erreichen suchet, ist Philosophie objektive; das Interesse und die Thätigkeit der Vernunft in Beziehung auf dieselbe ist Philosophie subjektive genommen. Doch wir müssen nun bestimmter den Begrif angeben, welchen sich Plato von der Philosophie gebildet hatte.

Da dieses Wort durch die Entwickelung des Begrifs noch keine bestimmte Bedeutung erhalten hatte, so wurde es in sehr weiter Bedeutung von jeder Kenntniß, Kunst und Geschicklichkeit gebrauchet, welche nicht unter die gemeinen gehörte, z. B. die Beredsamkeit, die Dichtkunst

2) de republic. V. S. 58, 59.
3) de republica VI. S. 103. 105.
4) Sympolium, S. 232. Phaedr. S. 288.

kunst [5]). Hieraus entstanden zwei falsche Begriffe, welche Plato bestreitet. Erstlich Philosophie ist nichts anders als Polymathie oder Vielwisserei, das Streben nach vielen und mannichfaltigen oder vielmehr nach allen Kenntnissen ohne Auswahl und Unterschied. Allein gleichwie die Gesundheit des Körpers weder durch zu wenige, noch durch zu viele Arbeiten befördert und erhalten wird, sondern nur eine bestimmte Art und ein gewisser Grad zu diesem Zweck beförderlich ist: so ist auch die Sammlung von allen Kenntnissen ohne Auswahl und Modificirung dem Wohlstande der Seele mehr schädlich als nützlich. Man kann noch fragen, welche Kenntnisse, und in welchem Grade sind sie den Zwecken der Geisteskultur zuträglich [6])? Zweitens. Philosophie bestehet in der Erwerbung der schönsten und zuträglichsten Kenntnisse, durch welche sich einer den größten Ruhm verdienen kann, d. h. wodurch er die Einsicht in alle, oder wenn das nicht möglich ist, in die meisten und geachtesten Künste erlangt. Diese Künste sind diejenigen, welche freigebohrnen Menschen angemessen sind, mehr im Denken als in mechanischen Fertigkeiten bestehen. Es ist nicht nöthig, daß der Philosoph alle und jede Künste vollkommen inne habe, sondern es ist genug, wenn er mit den Künstlern über ihre Kunst sprechen und sein Urtheil fällen kann. — Wenn Philosophie weiter nichts ist, als diese oberflächliche Kenntniß der Künste, so ist sie ganz unnütz. Denn wenn es auf die Anwendung und den Gebrauch einer Kunst ankommt, so mußte ein solcher Vielwisser dem Künstler weit nachstehen. Philosophie muß, wenn sie etwas wirkliches ist, etwas ganz anders sein, in so fern sie einen viel erhabenern Zweck, als irgend eine Kunst, beabsichtiget, welcher auf den Menschen selbst

5) Isocrates Panegyricus, S. 61. Diogenes Laert. 1, 12.

6) Anacreon, S. 32 seq.

Digitized by Google

und vorzüglich auf die Kultur und Disciplin seines Geistes und Charakters gehet [7])

Philosophie ist eine Wissenschaft, aber nicht jede Wissenschaft ist Philosophie. Wissenschaft ist ein höherer, ein Gattungsbegrif, Philosophie nur eine Art [8]). Da Plato, so viel wir wissen, der erste ist, welcher diesen für die Philosophie so wichtigen Begrif in Betrachtung gezogen hat, und er das Hauptmerkmal in der Definition der Philosophie ist, so werden wir seinen Ideengang so genau als möglich verfolgen müssen, um die Merkmale zu finden, aus welchen er den Begrif der Philosophie zusammengesezt hat.

Das Wort Wissenschaft (επιστημη) ist in der weitesten Bedeutung gleichbedeutend mit Kunst (τεχνη). Beide werden sehr oft bei dem Plato für einander gesezt. Es bedeutet demnach den Inbegrif von gewissen theoretischen oder praktischen Kenntnissen, welche sich auf einen Gegenstand beziehen. Der Zweck der Wissenschaften in dieser Bedeutung ist entweder die Herbeischaffung und Bearbeitung derjenigen Dinge, welche zur Erhaltung oder Bequemlichkeit des Lebens gehören; oder die Erziehung und Bildung der Jugend; oder endlich die Befriedigung der geistigen Bedürfnisse, oder die Erkenntniß selbst [9]).

Jede Kunst oder Wissenschaft hat einen Gegenstand, womit sie sich beschäftiget, und von dem sie selbst verschieden ist, z. B. die Baukunst, die Erbauung eines Hauses; die Rechenkunst, die Vielheit des Gleichen oder Ungleichen. Der Gegenstand ist theils ein Werk (εργον) d. h. etwas Sichtbares, welches durch die Kunst hervorgebracht wird, oder ein Körper, welcher vorher nicht war; theils etwas von allem Körperlichen verschiedenes [10]).

Jede

7) Amatores, S. 36 seq.
8) de republica VII. S. 165, 166.
9) Philebus, S. 299.
10) Charmides, S. 133.

Digitized by Google

Jede Kunst oder Wissenschaft beabsichtiget einen Zweck. Plato erfodert aber, daß der Zweck auf etwas Gutes gerichtet sei. Er kann von gedoppelter Art sein, entweder das Beste (die Vollkommenheit) des Körpers oder die Vollkommenheit der Seele [11]). Jede Kunst muß endlich vernünftig sein, d. h. sie muß einen vernünftigen Grund angeben von dem, was sie über einen Gegenstand behauptet, oder an ihm vornimmt; das Mannichfaltige ihres Stoffes muß unter Regeln geordnet sein. Dieses kann nicht ohne Einsicht und Kenntniß in die Natur ihres Gegenstandes geschehen. Sie schließt daher jede Empirie (εμπειρια τριβη) aus, d. h. ein Verfahren nach dunkeln Vorstellungen ohne deutliches Bewußtsein von Regeln und Zwecken [12]). Dieses sind die allgemeinen Erfoderniſſe aller Künste und Wissenschaften in der weitern Bedeutung. Sie werden von dem Plato auf verschiedene Art eingetheilet.

Die Künste unterscheiden sich nehmlich zuerst in Ansehung des Gegenstandes. Ihr Gegenstand ist entweder etwas, das entstehet und vergehet, und überhaupt veränderlich ist, z. B. alle Erscheinungen, alles was in unserer gesammten Erfahrung vorkommt. Dahin gehören die mechanischen Künste, die Musik, die Medicin, die Ackerbaukunst, die Kriegswissenschaft, selbst die empirische Physik, welche die Gegenstände des äußern Sinnes betrachtet, in so fern sie entstehen, und wie sie wirken und leiden — oder etwas Bleibendes, Unveränderliches, Beharrliches (το αει και κατα ταυτα ωσαυτως εχον) [13]). Zweitens, in Ansehung der wissenschaftlichen Form. Einige sind einer wissenschaftlichen Vollkommenheit empfänglich, andere nur in einem geringern Grade. Jene nennt er reine, diese unreine Künste (καθαραι, ακαθαρται.)

11) Gorgias, S. 39, 119, 152.
12) Gorgias, S. 35, 37, 41, 117. Philebus, S. 299.
13) Philebus, S. 306.

Digitized by Google

Unter jene rechnet er die Arithmetik, Meßkunst und überhaupt die mathematischen Wissenschaften; unter diese die übrigen, welche wir oben genennt haben. Sie haben bald mehrern bald wenigern Antheil an dem Mathematischen; die Musik giebt ein Beispiel von diesen, die Baukunst von jenen. Trennt man von ihnen diesen Antheil, so bleibt nur etwas Unvollkommenes noch übrig, was auf Empfindung, Wahrnehmung und Analogie beruhet [14]). Drittens, in Ansehung der Behandlung ihres Gegenstandes theilen sich die Künste in theoretische und praktische. Jene beschäftigen sich mit Erkenntniß, diese mit der Wirklichmachung der Gegenstände. (γνωστικαι, πρακτικαι.) Plato schränkt aber den Begrif der praktischen Wissenschaften nur auf die Hervorbringung eines Werkes (εργον) ein [15]).

In engerer Bedeutung werden Künste von den Wissenschaften unterschieden, 1) durch ihre Behandlung, sie sind praktisch, 2) durch den Mangel oder geringern Grad von wissenschaftlicher Form [16]). Die Wissenschaften im Gegensatz der Künste sind theoretisch, sie beschäftigen sich mit der Erkenntniß; sie sind zweitens einer strengen wissenschaftlichen Form empfänglich. Dieser engere Begriff von Wissenschaft liegt bei der Philosophie zum Grunde, und diesen müssen wir weiter zergliedern. Die meisten Merkmale, aus welchen er zusammen gesezt ist, sind schon oben bei der Eintheilung der Künste vorgekommen.

Jede Wissenschaft ist eine Erkenntniß [17]). Die Erkenntniß eines Gegenstandes ist das Bezogenwerden der Vorstellung auf denselben, wodurch er von andern unter-

14) Philebus, S. 299, 300.
15) Politicus, S. 7. Gorgias, S. 13,
16) Philebus, S. 299. Epinomis, S. 239 seq. de republ. VII, S. 166.
17) Politicus, S. 7. de republica V. S. 60, 63.

Digitized by Google

unterschieden wird [18]). Wenn mehrere verschiedene Vorstellungen auf einen Gegenstand bezogen werden, so kann man nicht behaupten, daß man eine Erkenntniß von demselben besitze, indem es nothwendig ist, daß eine oder die andere von dieser Vorstellungen nicht demselben Gegenstande angehöret, auch möglich ist, daß sie alle fälschlich auf ihn bezogen werden [19]). Daher müssen die Vorstellungen wahr sein, sie müssen sich auf den Gegenstand beziehen, und zwar so, daß sie denselben von allen andern unterscheiden. Dieses ist aber nicht eher möglich, als bis alle Merkmale, welche dem Gegenstande eigenthümlich sind, und wodurch er sich von allen andern Gegenständen unterscheiden läßt, zum Bewußtsein gebracht worden sind [20]).

In jeder Erkenntniß werden mit dem Gegenstande diejenigen Vorstellungen verbunden, welche ihm als Merkmale zukommen. Eine Vorstellung mit der andern verbinden heißt, urtheilen [21]). Keine Erkenntniß kann daher ohne Urtheile (δόξα) sein, aber ein Urtheil ist noch keine Erkenntniß. Denn die Urtheile können eben so wohl falsch als wahr sein. Wenn man ohne sich eines Grundes bewußt zu sein urtheilet, so hat man nur eine Meinung, welche veränderlich und wandelbar sein kann. Auch die richtigsten Meinungen sind nur blind; sie sind eben das, was blinde Wegweiser, welche uns auf den richtigen Weg führen, ob sie gleich den richtigen eben so wenig als den falschen kennen [22]). Zu dem Urtheil muß also noch etwas hinzukommen, wodurch es erst Erkenntniß wird, und dieses ist die Herleitung aus einem Grunde (λογισμὸς αἰτίας), wodurch sie erst Festigkeit oder

18) Theaetet. S. 188, 192, 193.
19) Sophista, S. 232. Alcibiades I. S. 20. Minos, S. 131.
20) Politicus, S. 63.
21) Sophista, S. 296.
22) Meno, S. 383-386. de republica VI, S. 115.

Digitized by Google

Allmandelbarkeit erlangen [23]). Dieser Begriff ist nichts anders als der allgemeine Begriff, welcher die niedern Begriffe unter sich begreift, oder vielmehr das allgemeine Merkmal, welches allen denen Gegenständen zukommt, welche unter jenem Begriffe stehen. So lange man nicht den allgemeinen Begriff von einem Gegenstande gefunden hat, so lange ist es auch unvermeidlich, daß man in den concreten Begriffen und Urtheilen hin und her schwanket, einen concreten Fall bald unter diesen bald unter jenen Urtheil subsumiret, d. h. raisonniret. Die Menschen müssen so lange in ihren Urtheilen über das was in den einzelnen Fällen recht oder unrecht ist, schwanken und uneinig sein, als der allgemeine oberste Begriff von der Gerechtigkeit noch nicht gefunden ist [24]). Also gehören zu einer Erkenntniß 1) Begriffe, 2) Sätze, 3) Principe, oder solche Sätze, welche die Synthesis der Vorstellungen in den Sätzen bestimmen. Und da es höhere und niedere Principe giebt, so muß man in der Erkenntniß auf einen obersten Grund zu kommen suchen, welcher keinen andern höhern voraussetzt. Die Erfindung desselben ist die Gränze des Erkennbaren, und sie erhebt die Erkenntniß zur Wissenschaft, in dem strengsten Sinne [25]). Wissenschaft ist Erkenntniß aus dem obersten Princip (αρχη) und setzt die Zergliederung eines allgemeinen Begriffes in seine Merkmale und Arten voraus, um die Verbindung der Vorstellungen in dem Urtheilen nach dem allgemeinen Begriffe oder Princip vollständig bestimmen zu können [26]).

Um den vollständigen Begriff von Wissenschaft, wie er in der Platonischen Philosophie bestimmt worden ist, noch

23) Meno, S. 385.
24) de republic. V. 64, 65, 57, 58.
25) de republica VI. S. 124. de republica VII, S. 165, 166.
26) Sophista, S. 274, 275. Politicus, S. 63.

noch genauer kennen zu lernen, müssen wir noch den Gegenstand untersuchen, welchen er zu einer Wissenschaft rechnete. Meinung und Wissenschaft sind von einander wesentlich verschieden. Eine Meinung ist mancherlei Veränderungen ausgesetzt, die Wissenschaft unveränderlich; jene kann falsch sein, und widerlegt werden, diese ist allezeit wahr und unwiderlegbar. Auch durch den Grad von Deutlichkeit und Gewißheit (σαφήνεια) unterscheidet sich die Wissenschaft von der Meinung [27]). Dieses führet ganz natürlich auf den Schluß, daß der Gegenstand der einen von dem Gegenstande der andern verschieden sein müsse. Der Gegenstand der Wissenschaft ist das Beharrliche, Unveränderliche, was keinem Wechsel der Bestimmungen unterworfen ist (τὸ ὂν ἀεὶ καὶ οὐδέποτε γιγνόμενον); das Absolute (τὸ ὄν) oder das Wesen eines Dinges (οὐσία). Das heißt, das Allgemeine, das durch Vernunft gedachte, nicht Sinnfindbare (νοούμενον) [28]). Der Gegenstand der Meinung ist das Veränderliche, was bald so, bald anders ist, was entsteht und wieder vergehet, was durch die Sinnlichkeit und den Verstand zugleich vorgestellt (angeschauet) wird. (αἰσθητόν). Es ist zwar etwas Wirkliches, aber weil es nicht beharrlich ist, so kann man eben so wenig sagen, es ist, als es ist nicht; es stehet zwischen dem, was gar nicht ist, und dem Absoluten mitten inne (μεταξὺ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος) [29]). Durch die Sinnlichkeit entstehen Vorstellungen von einzelnen Objekten und ihren Veränderungen, in welchen nichts Beharrendes angetroffen wird. Der Verstand verbindet den Stoff dieser Vorstellungen, und erzeugt

27) de republica V. S. 63. 65. de republica VI. S. 125. de republica VII. S. 166.

28) Timaeus, S. 348. de republica V. S. 60, 69. de republica VII, S. 166. Theaet. S. 141.

29) Timaeus, S. 348. de republica V. S. 60, 63 Theaet. S. 141.

Digitized by Google

zeugt dadurch Begriffe, welche auf die Gegenstände bezogen werden. Auch in diesem kommt noch nichts Unveränderliches vor, in so fern der Stoff derselben etwas ist, das an den Objekten wechselt. Um das Veränderliche von dem Unveränderlichen zu trennen, muß der Verstand nur dasjenige verbinden, was nicht wechselt, oder in allem Wechsel bleibt, d. h. die unveränderlichen Bestimmungen, unter welchen ein Gegenstand nicht angeschauet, nur gedacht wird [30]). Die veränderlichen Bestimmungen nennt er τὰ φαινόμενα, die unveränderlichen τὰ ὄντα [31]). Indem also der Verstand nur die unveränderlichen Bestimmungen zusammenfaßt, in Begriffe vereiniget, und auf einen Gegenstand beziehet, so entstehet dadurch der Begrif eines Objektes, welches nicht angeschauet, sondern nur gedacht wird, mit lauter Bestimmungen gedacht wird, welche in der Zeit nicht wechseln.

Diese durch die Vernunft denkbaren, absoluten Gegenstände und ihre Bestimmungen, sind die νοητὰ, welche Plato für die eigentlichen Gegenstände der Wissenschaft hielt. Die Ursache davon ist leicht einzusehen. Analysis ist nur möglich, wo eine Synthesis vorgegangen ist. Was der Verstand verbunden hat, das kann er auch wieder auflösen und in seine Merkmale zergliedern. Hierin bestand aber, wie wir vorher gesehen haben, das Wissen, und die Wissenschaft in einer vollendeten Analysis, d. h. aus einem Begrif, der keinen höhern über sich erkennt, das ist, aus einem Princip, welches nur eine Idee sein kann. Aus eben dem Grunde wird das μὴ ὄν, und das οὐκ ὂν καὶ μὴ ὄν, von den Gegenständen der Wissenschaft ausgeschlossen. Was durch den Verstand verbunden worden ist, das hat auch eben dadurch Realität; ob eine objektive oder nur subjektive, wird hier noch nicht entschieden. Das Nichts, was ganz und gar nicht ist, ist weder

30) Theaetet, S. 141-144.
31) Epistol. VII. S. 132, 133.

weder ein Gegenstand der Sinne, noch des Verstandes; weil aller zu verbindende Stoff fehlet, so ist kein einziges positives Urtheil von ihm möglich [32]). Dasjenige an Erscheinungen, was nur durch die Empfindung gegeben wird, beruhet auf der Form der Zeit, ist veränderlich. Die anschaulichen Prädicate werden daher bald in den Begrif des Objektes aufgenommen, bald davon ausgeschlossen, bald so bald anders mit demselben verbunden (ον και μη ον). Ihre Synthesis beruhet auf der Erfahrung, daher können sie nicht als Merkmale aus einem Begrif abgeleitet werden [33]). Dieses ον, der Gegenstand der Wissenschaft, wird auch das Wahre (αληθες) genennt [34]). Wahrheit ist die Uebereinstimmung eines Prädicates mit seinem Subjekte, beruhet also auf einem Urtheil, kann nur gedacht werden [35]). Daher leuchtet die Identität des Denkbaren und Gedachten mit dem Wahren ein.

Da der Gegenstand der Wissenschaft ganz verschieden ist von dem Gegenstande der Meinung, so muß man auch, um die Möglichkeit der einen und der andern zu erklären, ein zweifaches Vermögen annehmen, welche er mit dem Nahmen επιστημη und δοξα bezeichnet [36]). Plato unterscheidet das sinnliche Vorstellungsvermögen und das Denkvermögen, Verstand und Vernunft (δοξα, νοησις). Die Vernunft ist ihm aber das eigentliche Vermögen der Wissenschaft, weil sie allein nach dem Unbedingten oder Absoluten strebet, da der Verstand hingegen bei dem Bedingten stehen bleibet [37]). Ueber diese Eintheilung

32) de republica V. S. 59, 60, 62, 63. Sophista, S. 243. 248.
33) de republic. V. S. 63, 64.
34) Philebus, S. 306.
35) Sophista, S. 294, 295.
36) de republica V, S. 60.
37) de republica VI. S. 125. de republ. VI, S. 166.

Digitized by Google

lung werden mehrere Erläuterungen in dem ersten Theile der Platonischen Philosophie vorkommen. Jede Kunst und Wissenschaft wird der Idee nach als etwas Ganzes, Vollständiges, Unveränderliches und Unwiderlegbares betrachtet [38]).

Also zusammen: Wissenschaft im strengsten Sinne ist die systematische Erkenntniß des Absoluten, (Unveränderlichen, Unbedingten) aus Vernunftbegriffen, in weiterer Bedeutung ist sie die Erkenntniß des Unveränderlichen nicht aus unbedingten Gründen der Vernunft, sondern aus bedingten des Verstandes (διανοια) [39]). Hiermit haben wir auch den Begrif der Philosophie gefunden, denn Wissenschaft im strengsten Sinne und Philosophie ist eins [40]). Die vollständige Analysis und Synthesis eines Begriffes, oder die vollständige Entwickelung eines Begriffes in seine Merkmale und untern Begriffe, das Aufsteigen von niedern zu höhern Begriffen und die Herleitung des Besondern aus dem Allgemeinen heißt Denken, und die Wissenschaft, welche die Regeln davon entwickelt, ist die Denkwissenschaft (διαλεκτικη). Diese ist die reinste und strengste Wissenschaft, und der unveränderlichste Charakter des Philosophen [41]). Wissenschaft ist die Form der Philosophie und in so fern mit ihr einerlei; denn Plato unterscheidet hierin die Form und den Stoff der philosophischen Wissenschaften noch nicht genug. Wenn auch der Begrif der Philosophie noch nicht bestimmt genug ist, so hat sich doch Plato durch das Wahre, welches er enthält, und vorzüglich durch die Auszeichnung der Form derselben, ein unstreitiges Verdienst um alle nachfolgende **Arbeiten der Denker und um die Philosophie selbst erworben.**

38) de republica I, S. 177, 178. de republica V. S. 62.
39) de republica VI, S. 165.
40) Definitiones, S. 295.
41) Philebus, S. 220, 303. Politicus, S. 63. Sophista, S. 274, 275. de republica VI, S. 165, 166.

Digitized by Google

worden. Nachdem in diesem Begriffe die wesentliche Form der Philosophie aufgestellt worden war, so wurde jedem philosophischen Kopfe sein Geschäft, die Wissenschaft des Nothwendigen und Absoluten im Ganzen oder einzelnen Theilen zu bearbeiten, außerordentlich erleichtert, weil er den Begrif als einen Kompaß ansehen konnte, welcher ihn bei seinen Untersuchungen leitete.

Plato drückt sich in Ansehung des Begrifs der Philosophie nicht immer auf diese Art aus, weil er kein streng wissenschaftliches Buch über die Philosophie schrieb, und seine Gedanken oft in eine bildliche Sprache einkleidete. Alle verschiedenen Ausdrücke lassen sich aber sehr leicht auf jenen Begrif zurückführen. Die Philosophie, sagt er einmal, ist der Uebergang der Seele aus einem dunkeln verfinsterten Tage in einen hellen, in welchem man das, was ist, erkennen kann [42]). Er vergleichet nehmlich den Zustand eines Menschen, der ohne Erkenntniß vorzüglich der sittlichen Gegenstände beständig von schwankenden Meinungen herumgetrieben wird, mit einem Schlafe oder Traume [43]). Die Philosophie verbreitet durch die deutliche Entwickelung der Ideen gleichsam Tag über die dunkelsten Gegenstände, sie ist das innere Licht des Geistes. — Philosophie ist die Richtung des edelsten Geistesvermögens auf die Betrachtung des Besten in der Natur [44]). Das edelste Vermögen des Menschen ist die Vernunft, das Göttliche in uns; das Beste in der Natur ist die Gottheit, das vollkommste Wesen, die absolute Ursache der Welt. — Sie ist endlich die Bildung der Seele durch die Vernunft, und in so fern diese die Kenntniß der Vermögen und Kräfte der Seele voraussetzt,

42) de republica VII, S. 141. ψυχης περιαγωγη εκ νυκτερινης τινος ἡμερας εις αληθινην την οντος ουσιας επανοδος.

43) de republica V. S. 58, 59.

44) de republica VII. S. 163. περιαγωγη του βελτιστου εν ψυχη προς την του αριστου εν τοις ουσι θεαν.

ſezt, dieſe Erkenntniß ſelbſt, vorzüglich des edelſten Vermögens, der Vernunft, und das iſt Selbſterkenntniß [45]). Wir kennen nichts vortreflicheres als die Vernunft in ihrem theoretiſchen und praktiſchen Gebrauche, und das Urbild derſelben die Gottheit. Sie iſt das oberſte Vermögen, welchem alles übrige als Mittel und Werkzeug unterworfen iſt; ſie macht den vorzüglichſten Theil unſers Selbſt aus. Durch die Erkenntniß dieſes Vermögens werden wir erſt in Stand geſezt, uns ſelbſt kennen zu lernen, unſere Unvollkommenheiten und Vollkommenheiten einzuſehen, und uns zweckmäßig auszubilden.

Da die Philoſophie die Wiſſenſchaft in dem ſtrengſten Sinne iſt, ſo hat ſie auch eben den Gegenſtand, nehmlich das durch Vernunft denkbare, Abſolute und Unveränderliche. Dieſes Abſolute iſt gränzenlos, auf keine Zeit eingeſchränkt; es begreift alle Weſen [46]). Hieraus entſpringt der Begrif von einem abſoluten Ganzen, einer Totalität oder Univerſum. Daher nennt er den Gegenſtand der Philoſophie auch το ὅλον και παν θειον τε και ανθρωπινον [47]). Das lezte beziehet ſich wahrſcheinlich auf die Geſetze der Sittlichkeit, wodurch die Menſchen, als vernünftige Weſen, zu einem Reiche der Freiheit vereiniget werden [48]). Unter dem erſten kann man die Natur verſtehen, welche von der Gottheit durch die Einheit des Zweckes zu einem harmonirenden Ganzen eingerichtet worden iſt [49]). — Die Philoſophie beſchäftiget ſich mit dem Allgemeinen. Sie unterſucht nicht, was dieſer oder jener Menſch ſei, ſondern was der Menſch überhaupt

45) Definit. S. 295. επιστασια ψυχης μετα λογου θεου. Alcibiad. I. S. 54, 65, 66.

46) de republica VI, S. 73. διαφερα παντος χρονου, παντος δε μερους.

47) Ebendaſ. Man vergleiche damit Ariſtocles bei dem Euſebius Praeparat. Euangelic. XI, 3.

48) Politicus, S. 114, 115. de republica I. S. 198, 199.

49) Timaeus, S. 336, 337, 385.

Digitized by Google

haupt sei, und was ihm vermöge dieser Natur zu thun und zu leiden zukomme. Sie erörtert nicht das Recht und Unrecht in einzelnen Fällen, sondern überhaupt, was Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit sei, und die Merkmale, wodurch sich das eine von dem andern und allen übrigen unterscheidet. Ob dieser oder jener Mensch glückselig sei, gehet ihr nichts an, aber die Untersuchung über die menschliche Glückseligkeit überhaupt, worin sie bestehe, und wie sie erlanget werde [50]). — Die wichtigsten Gegenstände der Philosophie sind die ασωματα. Bei einigen Dingen lassen sich ihre Merkmale sehr leicht durch die Anschauung ohne Zergliederung eines Begriffes finden. Denjenigen, welcher Kenntniß von einem dieser Gegenstände verlanget, kann man unmittelbar auf denselben verweisen. Nicht so ist es bei den wichtigsten und würdigsten Gegenständen. Es giebt von ihnen kein völlig entsprechendes Bild oder Abdruck für die Menschen, keine Anschauung, welche den Fragenden und Forschenden befriedigende Erkenntniß geben könnte. Sie können nur einzig und allein durch das Denken (durch die Entwickelung der Begriffe) deutlich gemacht werden [51]). Sie sind überhaupt dasjenige, was den innern Erscheinungen, vorzüglich den moralischen, zum Grunde liegt, die Seele mit ihren Kräften und Wirkungen [52]). Diese ασωματα, welche auch unter dem Nahmen ασιδη und αορατα vorkommen, sind also nichts anders als die denkbaren Gegenstände, welche von denen der äußern Anschauung unterschieden werden [53]).

Hieraus

50) Theaetet. S. 117-120.

51) Politicus, S. 64, 65. τοις δ' αν μυριοις ουσι και τιμιωτατοις ουκ εστι ειδωλον ουδεν προς τους ανθρωπους ειργασμενον εναργως, ὁ δειχθεντος, την του πονθανομενου ψυχην ὁ βουλομενος αποπληρωσαι, προς των αισθησεων τινα προσαρμοττων, ἱκανως πληρωσει.

52) Sophista, S. 261.

53) Phaedo, S. 179, 180. Theaetet. S. 76. Sophista, S. 261.

Hieraus läßt sich der Umfang einer Philosophie bestimmen. Die Gränze der Denkbarkeit bestimmt auch die Gränze derselben. Alles was ein Gegenstand für den Verstand und die Vernunft ist, gehöret in den Umfang der Platonischen Philosophie. Da er den Begriff derselben in der Untersuchung und systematischen Ausführung des Absoluten oder Unbedingten setzte, so würde er im Stande gewesen seyn, ihr ganzes Gebiet mit vollständiger Bezeichnung ihrer Gränzen zu bestimmen, wenn er den Inhalt des reinen Verstandes deutlich erkannt hätte, welcher der Vernunft ihren Stoff darbietet. Aber eben deswegen, weil ihm diese Einsicht fehlte, konnte er zwar die Gränzen der Philosophie, welche das Absolut denkbare bestimmet, aber nicht das, was innerhalb den Gränzen lieget, oder ihr Gebiet abzeichnen. Unterdessen war doch diese Gränzbestimmung ein Gewinn für die Philosophie. Das Feld, welches innerhalb denselben eingeschlossen war, wurde von ihm und den folgenden Philosophen immer mehr angebauet und kultiviret, bis die kritische Philosophie das ganze Gebiet vollständig ausgemessen hat.

Aus dem angeführten Grunde darf man auch keine vollständige Eintheilung der Philosophie von dem Plato erwarten. Wenn man den Berichten alter Schriftsteller glauben darf, so sonderte Plato noch nicht einmal das Feld der formalen, der theoretischen und praktischen Philosophie von einander ab, sondern Aristoteles und Xenokrates nahmen zuerst diese Scheidung vor [54]). Diese Bemerkung hat in so fern seine Richtigkeit, daß man in den Platonischen Schriften keine solche strenge Absonderung dieser Theile der Philosophie wahrnimmt, als man bei dem Aristoteles findet, ob sich gleich Plato mit Untersuchungen aus allen diesen Theilen beschäftigte. Da aber

54) Sextus Empiric. adversus Mathematic. VII, 16.

aber alle seine Schriften gewissermaßen als exoterische angesehen werden können, so bleibt es noch immer unausgemacht, ob er nicht in dem mündlichen Vortrage der Philosophie ihre Theile abgesondert, und wissenschaftlicher behandelt habe, als es in seinen Schriften geschehen ist. Es scheint mir sogar wahrscheinlich, daß er die Lehrsätze der Philosophie nach der Verschiedenheit der Gegenstände in besondere Fächer geordnet habe, und zwar aus folgenden Gründen. Erstlich kommen auch in seinen Schriften schon deutliche Spuren von der wissenschaftlichen Trennung der Theile der Philosophie vor, wie ich hernach weitläufiger zeigen werde. Zweitens. Der Gang der wissenschaftlichen Kultur der Philosophie leitete schon ganz natürlich auf die Unterscheidung der drei Theile. Vor Sokrates war die Philosophie fast durchaus speculativisch; Sokrates lenkte den Untersuchungsgeist auf das Praktische, Plato endlich fing zuerst an die Gesetze des Denkens zu erforschen [55]). Indem er also die speculative und praktische Philosophie mit einem neuen Zweige bereicherte, so war es eine natürliche Folge, daß er das ganze wissenschaftliche Gebiet der Philosophie in drei große Abtheilungen scheiden mußte. Es gehörte dazu ein so geringer Grad von Scharfsinn, daß ich mir keine Ursache denken kann, warum seinem philosophischen Geiste so etwas entgangen sein sollte. Drittens. Der Umstand, daß zwei Schüler von ihm zu gleicher Zeit diese Absonderung wirklich vornahmen, scheint mir der obigen Vermuthung noch mehr Gewicht zu geben. Aristoteles würde zwar auch für sich vermöge seines systematischen Kopfes auf diese Eintheilung geführt worden sein. Allein wenn ein Mann wie Xenokrates, der an philosophischem Geiste dem Aristoteles so weit nachstehet, ebenfalls den Inhalt der Philosophie in drei Theile absondert,

55) Diogenes Laert. III, 56.

sondert, wie Sextus berichtet, so kann ich mir diesen Umstand nur dadurch erklären, daß ihnen beiden ihr gemeinschaftlicher Lehrer vorgegangen war. Endlich haben wir auch ein ausdrückliches Zeugniß für diese Behauptung, von dem Aristocles, einem peripatetischen Philosophen des zweiten Jahrhunderts [56]). Ich gestehe gerne, daß jeder von den angeführten Gründen allein betrachtet, noch mancherlei Einwendungen zuläßt, und keinen großen Grad von Wahrscheinlichkeit giebt; aber der Zusammenhang und die Verbindung aller dreie giebt der Vermuthung ein so großes Gewicht, daß sie für eine historische Wahrscheinlichkeit gelten kann.

Jezt will ich nun die historischen Belege aus seinen Schriften beibringen, aus welchen erhellet, daß er wahrscheinlich die Philosophie in drei Theile abgetheilet habe. Da seine Untersuchungen zuerst und vorzüglich auf die Entdeckung eines Princips der Sittlichkeit abzielten, wie ich in dem ersten Abschnitt gezeigt habe, so war es wohl sehr natürlich, daß er alle die Fragen und die Resultate, welche sich auf diesen Gegenstand bezogen, zusammenstellte und in ein Ganzes brachte, d. h. als eine eigne philosophische Wissenschaft behandelte, zumal da dieser Theil der Philosophie das größte Interesse für ihn hatte, und ihn sein ganzes Leben beschäftigte. Nun finden wir auch wirklich die praktische Philosophie unter einem eignen Nahmen und als eine besondere Wissenschaft bezeichnet. Er nennt sie am gewöhnlichsten die Wissenschaft des Besten (επιστημη του βελτιστου) [57]), die Wissenschaft des Guten und Bösen (ἡ επιστημη περι το αγαθον και το κακον [58]); Praktische Vernunft oder Erkenntniß der Gesetze der Praktischen Vernunft, φρονησις und επιστημη schlecht-

56) Eusebius Praeparat. Euangel. XI, 3.
57) Alcibiad. II. S. 90, 91.
58) Charmid. S. 151, 152.

Digitized by Google

schlechthin [59]), Weisheit σοφια [60]). Sie ist die Wissenschaft von dem, was geschehen und nicht geschehen soll [61]); die Wissenschaft von dem Rechthandeln oder der sittlichen Handlungsweise [62]); die Wissenschaft, welche uns den höchsten Zweck lehret [63]); oder welche unterrichtet, wie die Menschen beschaffen sein müssen, wornach sie streben sollen, und wie sie dieses realisiren können [64]); eine Wissenschaft, welche Einheit, Ordnung und Uebereinstimmnng in alle Wirkungen der Seele, in alle Handlungen und Reden der Menschen bringet [65]); die Wissenschaft der menschlichen Glückseligkeit [66]); die Wissenschaft von der Kultur und Ausbildung der Seele [67]). Alle diese verschiedenen Nahmen und Erklärungen beziehen sich auf einen einzigen Gegenstand, auf eine Wissenschaft, welche die höchsten Gesetze der Handlungen und den obersten Zweck für die Bestrebungen zum Gegenstande hat; also das Absolute in dem Praktischen. Diese Wissenschaft erhält man dadurch, daß man die reinen und höchsten Begriffe von dem, was gut, schön und sittlich ist, aufsuchet, aus ihrem Grunde ableitet, und durch die analytische und synthetische Entwickelung ihre mannichfaltige Anwendung zeiget [68]). Aus dieser Darstellung ergiebt sich augenscheinlich, daß Plato die praktische Philosophie als einen

 beson-

59) Definitiones, S. 288.
60) Theaetetus, S. 122.
61) Definition. S. 288. διαθεσεις καθ' ἣν κρινομεν τι πρακτεον και τι ου πρακτεον. Alcibiades II. S. 81.
62) ἡ αιτια του ορθως πραττειν. Euthydemus. S. 46.
63) Euthydemus. S. 41. εν ᾗ συμπεπτωκεν το ποιειν και τῳ χρησθαι τουτῳ, ὁ ποιῃ.
64) Gorgias, S. 89, 127. Alcibiad. I, 34.
65) Gorgias, S. 123-126.
66) Charmides, S. 150, 151.
67) Gorgias, S. 118. Alcibiades, I. S. 55, 56.
68) de republica VII, 167. de republica V. S. 57, 58, 64

besondern Theil von den übrigen absonderte, und als eine eigne Wissenschaft bearbeitete.

Die ganze praktische Philosophie faßt er auch unter dem Nahmen πολιτικη zusammen, und verstehet darunter die Wissenschaft, welche das Beste der Seele, d. h. die sittliche Kultur zum Gegenstande hat. Die Bestimmung der Gesetze und Regeln des Handelns, und die Disciplin, oder die Nöthigung der Seele durch Strafmittel zu der verlassenen Bahn der Sittlichkeit zurückzukehren, sind ihre beiden Theile. Jene nennt er νομοθετικη, diese δικαιοσυνη. Sie entsprechen dem, was wir Ethik und Ascetik nennen [69]). Der Nahme πολιτικη ist nicht gut gewählt, weil man darunter eigentlich die Anwendung der Gesetze der Vernunft auf die Regierung eines Staates, also einen Theil der angewandten Moral verstehet. Es wird daher auch bald in einem weitläufigern, bald in einem engern Sinne genommen, und begreift in jenem Falle die reine Moral, in diesem aber die Anwendung derselben auf die bürgerliche Gesellschaft [70]). Denn Plato glaubte, daß in allen Verhältnissen, die nehmlichen unveränderlichen moralischen Grundbegriffe statt finden, und daß die Gerechtigkeit in der Regierung eines Staates, und die Rechtschaffenheit eines einzelnen Menschen nach einerlei Grundsätzen beurtheilet werde.

Von dieser Wissenschaft des Guten oder Besten muß eine andere, die Wissenschaft des Guten (επιτημη του αγαθου) sehr wohl unterschieden werden, welche von speculativer Art ist. Die Vernunft strebt nach dem Unbedingten; dieses zu erkennen, ist der Zweck der Philosophie als Wissenschaft in dem strengsten Sinne. Der Verstand forscht bei jeder Wirkung, nach einer Ursache, welche

69) Gorgias, S. 40.

70) Definit. S. 293. πολιτικη επιτημη καλων και συμφερουσων; επιτημη ποιητικη δικαιοσυνης εν πολει.

welche wieder eine andere Ursache voraussezt; die Vernunft denkt sich aber eine absolute Ursache, welche, ohne bedingt zu sein, die Bedingung von allem andern ist, um das Geschäft des Verstandes zu vollenden. Die Vernunft ist die Quelle der Erkenntniß und der Sittlichkeit, des edelsten, welches wir kennen und besitzen. Aber woher die Vernunft in dem Menschen? In der ganzen Natur bemerkt man Ordnung, Regelmäßigkeit und Zweckmäßigkeit, welche wir nur von einem Vernunftwesen ableiten können. Woher diese, da sie keine Folge von der menschlichen Vernunft sein kann? Die Vernunft wird also auf ein Wesen geleitet, welches der oberste Grund von der Vernunft in dem Menschen und der Vernunftmäßigkeit in der Natur ist. Dieses Wesen nennt nun Plato das (höchste) Gut το αγαθον; es ist die erste Ursache, welche keine weiter voraussezt. Die höchste Wissenschaft ist es, durch Begriffe zur Erkenntniß dieses Wesens hinauf, und von demselben zu dem Bedingten herabzusteigen [71]). Da dieses Wesen kein anderes als die Gottheit ist, die Ursache von allem Guten und Zweckmäßigen, was in der Welt angetroffen wird, so ist diese eben angeführte Wissenschaft unsere Metaphysik, deren leztes Ziel die Theologie ist. Je nachdem die Vernunft entweder von dem Bedingten zu dem Unbedingten hinauf, oder von der obersten Bedingung zu dem Bedingten herabsteiget, entstehen zwei Wissenschaften, nehmlich in jenem Falle die Wissenschaft der ersten absoluten Ursache, in diesem die teleologische Weltbetrachtung in Verhältniß der obersten Intelligenz; von der leztern machte er einen Versuch in dem Timäus.

71) de republica VI. S. 112-124. VII. S. 133. ἵνα μεχρὶ τοῦ αὐτοῦθεν ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἴῃ, ἅψαμενος αὐτῆς, πάλιν αὖ ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων, οὕτως ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνῃ. S. 124.

Die erste Wissenschaft nennt Plato die allerhöchste Wissenschaft, indem sie das Feld des Intelligiblen begränzt, worin ihm Aristoteles, der sie σοφια nennt, beistimmet [72]).

Die Betrachtung der Natur, als Inbegrif aller Erscheinungen, kann auf eine gedoppelte Art und aus einem zweifachen Gesichtspunkte angestellt werden, in so fern es zweierlei Ursachen giebt, Naturursachen und Endursachen. Die ersten sind bedingt, sie wirken mit Naturnothwendigkeit, ohne an sich die Kaussalität einer Vernunft vorauszusetzen; diese beruhen auf der Kaussalität einer Vernunft, welche nach Zwecken handelt. Jene nennt Plato die ersten Ursachen oder das Göttliche, diese die zweiten Ursachen (nehmlich dem Range nach) oder auch das Nothwendige [73]). Je nachdem man nach den Naturursachen oder den Endursachen der Erscheinungen in der Welt forschet, entstehen daraus zwei verschiedene Wissenschaften, welche Plato mit keinem besondern Nahmen benennet hat, sie entsprechen aber unserer Physik und der Teleologie. Die erste hielt Plato, wie es scheint, für keine strenge Wissenschaft. Denn sie muß etwas Gegebenes annehmen, und als Princip brauchen, welches es doch nicht ist, weil niemand angeben kann, was Feuer, Wasser u. s. w. eigentlich sei; und dann beschäftiget sie sich mit Erscheinungen, die beständig wechseln [74]). Indem er bemerkte, wie sehr verschieden die ältern Physiker die Erscheinungen erklärt hatten, so glaubte er, daß sich auf dem Wege der Vernunft vielleicht mehr Gewißheit

72) de republica VI. S. 119, 120. de republic. VI, S. 133, 167. Aristotel. Ethicor. Accom. VI, 7. Metaphysic. III, 1.

73) Timaeus, S. 337. τον δε νυ και επιστημης εραστην αναγκη τας της εμφρονος φυσεως αιτιας πρωτας μεταδιωκειν. ὁσα δε ὑπ' αλλων μεν κινουμενων, ἑτερα δ' αξ αναγκης κινουντων γιγνονται, δευτερας ποιητεον. S. 336, 339, 385.

74) Timaeus, S. 340. Philebus, S. 305, 306.

Digitized by Google

wißheit finden lasse, als auf dem Wege des Verstandes, und suchte die Natur von einer ersten verständigen Ursache nach Zwecken abzuleiten [75]). Sokrates war ihm schon in der Betrachtung der Natur nach Endzwecken vorgegangen; er verfolgte diesen Weg weiter, und bereichrte die Philosophie mit einer neuen Wissenschaft.

In Ansehung des Gegenstandes, womit sich die Physiologie beschäftiget, theilt sie sich in zwei Hauptzweige. Man untersuchet nehmlich entweder die Natur der lebenden empfindenden und vernünftigen Wesen — Psychologie, oder die unbelebte todte Natur — Physik. Aber keine von beiden kann vollständig und befriedigend abgehandelt werden, ohne die andere mit zu Hülfe zu nehmen. Also setzen beide eine Wissenschaft von der Natur überhaupt, als einem Ganzen voraus [76]). Es ist also sehr wahrscheinlich, daß Plato die Physiologie von der Metaphysik unterschieden, jene in die allgemeine Physiologie, diese aber wiederum in die Psychologie und Physik und zwar aus einem gedoppelten Gesichtspunkte, aus teleologischen und physischen Grundsätzen eingetheilet habe, wenn er sie auch gleich nicht alle mit gleichem Interesse bearbeitet hat.

Am klärsten zeigt sich das obige Resultat in Ansehung des dritten Theiles der Philosophie, der Logik, oder wie sie Plato nennt, Dialektik. Keine Wissenschaft kann dieser entbehren, weil jede derselben die Gründe von etwas durch deutliche Entwickelung und Herleitung der Begriffe aus einem höchsten Begriffe angeben muß. Die Unentbehrlichkeit der Begriffe, erkennen, nicht erkennen, wissen, nicht wissen, welche in jeder Untersuchung vorkommen, machte ihn zuerst auf die Nothwendigkeit einer deutlichen Entwickelung dieser Begriffe aufmerksam

75) Phaedo, S. 221-224.
76) Phaedrus, S. 370-372.

Digitized by Google

wirksam [77]). Ohne Verbindung der Vorstellungen in ein Bewußtsein ist keine Sprache, kein Urtheilen und Denken, und also auch größtentheils keine Philosophie möglich. Weil aber eben sowohl Vorstellungen zusammen gefaßt werden können, welche zusammen gehören, als welche nicht zusammen gehören, wodurch eine Rede, ein Urtheil wahr oder falsch werden kann, so ist diejenige Wissenschaft von dem größten Werth, welche die Möglichkeit und Nothwendigkeit der Verbindung der Vorstellungen zeigt — und dieses ist die Dialektik [78]). Sie lehret aus dem Gemeinsamen mehrerer Vorstellungen allgemeine oder Gattungsbegriffe, und aus dem Verschiedenen Begriffe von den Arten bilden; sie zeiget, wie ein Begrif mit dem andern zusammenhänge, oder von demselben getrennt werden, und wie man etwas aus höhern Begriffen ableiten, d. h. einen Grund angeben müsse [79]). Sie ist also die Wissenschaft des Denkens, jeder wissentschaftlichen Sprache, (διαλεγεσθαι) und der Form aller Wissenschaften [80]). Plato versichert, daß die ältern Philosophen die Regeln von der Bildung der allgemeinen Begriffe und der Eintheilungen noch nicht deutlich erkannt haben [81]). Also ist Plato eigentlich der erste Philosoph, der die formale Philosophie oder die Logik wissenschaftlicher bearbeitet hat; ohne ihn würde wahrscheinlich Aristoteles nicht in Stande gewesen sein, sie ihrer Vollendung so nahe zu bringen.

Plato zeichnete also drei Wissenschaften aus, welche er für die wichtigsten, erhabensten und nothwendigsten hält.

77) Theaetet. S. 166.

78) Sophista. S. 274, 288.

79) Sophista. S. 274, 275. ἡ τε κοινωνειν ὁκατα δυναται και ὁπη μη, διακρινειν κατα γενος επισταςθαι. de republica VII, S. 165-167. Phileb. S. 219, 220. Politicus, S. 63.

80) Philebus, S. 303, 304. Phaedo, S. 214. Charmides, S. 142, 143, 147.

81) Sophista, S. 304. Philebus, S. 220. Politicus, S. 62, 63.

Digitized by Google

hält. Die eine beschäftiget sich mit dem Denken, die andere mit der Erkenntniß der Gegenstände, vorzüglich des allerhöchsten Wesens; die dritte mit dem Handeln. Alle dreie sind der strengsten wissenschaftlichen Form fähig; alle dreie sind Wirkungen der Vernunft, welche das Absolute und Unbedingte in allen drei verschiedenen Rücksichten suchet, nehmlich absolute Grundsätze des Denkens, ein absolutes Wesen in dem ganzen Umfang des Erkennens, absolute Grundregeln für das Handeln. Folglich stellte er durch die drei Wissenschaften die wichtigsten Probleme der Philosophie auf, und erwarb sich ein Verdienst um dieselbe, welches nur durch das, sie befriedigend aufgelöst zu haben, überwogen werden konnte, wenn er auch selbst zu dieser Auflösung gar nichts beigetragen haben sollte. —

Es ist noch die Frage zu beantworten übrig; Welche Verbindung und Zusammenhang unter diesen drei Theilen Plato angenommen habe? An sich sind sie schon durch das Vernunftvermögen, welches sie aufgegeben hatte, und allein zu Stande bringt, unter einander verbunden. Aber es giebt noch eine andere Verbindung. Die Moral ist die allerwichtigste und für jeden Menschen unentbehrlichste Wissenschaft. Die Begriffe und Urtheile von dem was gut, sittlich und gerecht ist, haben keinen Gegenstand, welcher durch äußere Anschauung erkannt würde, sondern sie beziehen sich auf etwas blos Geistiges, Idealles (σωματον). Es ist daher von den wichtigsten Folgen für die Menschheit, daß sie zu deutlichen Begriffen erhoben und durch vollständige Bestimmung ihrer Merkmale von allen andern unterschieden werden, oder mit andern Worten, daß man sie unter Principien in eine Wissenschaft zusammenfasse [82]). Keine Wissenschaft ist aber möglich, ohne Kenntniß der Gesetze des Denkens d. h.

82) Politicus, S. 64, 65.

Digitized by Google

Dialektik. Die Verbindung dieser Wissenschaft mit der Moral ist also einleuchtend. — Zweitens die Moral stellt ein Ideal von moralischer Vollkommenheit auf, welches in keiner wirklichen Erfahrung angetroffen wird, und die menschliche Natur weit übersteiget. Die Vernunft aber enthält auch eine Idee von einem Wesen, welches dem Ideale vollkommen entspricht — der Gottheit. Das Bestreben der Menschen, immer sittlicher zu werden, wozu sie durch ihre Vernunft verpflichtet sind, ist also eigentlich ein Streben, der Gottheit ähnlich zu werden [83]). Die Moral sezt also die Wissenschaft von der Idee der Gottheit voraus. Ohne diese ist nicht einmal eine vollständige Erkenntniß von der Sittlichkeit möglich, indem durch jene Wissenschaft die Sittlichkeit erst als das höchste Gut erscheint [84]). Der Gedanke, daß die Menschen eine vollkommene Sittlichkeit in diesem Leben nicht erreichen können, zu welcher sie doch unbedingt verpflichtet sind, nöthigte die Vernunft, ein künftiges Leben anzunehmen, und die Unsterblichkeit, welche mit dem Interesse der Sittlichkeit in einem deutlichern Zusammenhang, als bis dahin, erschien, durch objektive Gründe zu beweisen [85]). Hierdurch wurde die Physiologie in Verbindung mit der Moral gesezt, welche Plato noch durch ein anderes Band verknüpfte. Die Betrachtung der Natur außer uns leitet auf die Nachforschung eines Princips der Ordnung und Regelmäßigkeit, oder der Gottheit hin, in ihr liegt also der erste Anreitz und Veranlassung zur Philosophie [86]). Die Bemerkung des regelmäßigen Ganges der Natur und ihrer Zweckmäßigkeit hat auch vielfältigen Einfluß auf die geistige

83) Theaetet. S. 121, 122.
84) de republica VI. S. 113, 114.
85) Phaedo, S. 150-152, 184, 190, 191. Epinomis, S. 237, 274.
86) Timaeus, S. 338.

Digitized by Google

geistige und sittliche Bildung des Menschen, wenn er sich bestrebt, seine Gedanken und Handlungen nach jenem Muster in vollkommene Harmonie und gesetzmäßigen Zusammenhang zu bringen [87]). Die Sittenlehre ist also die höchste Wissenschaft; um ihrer willen sind alle andere nothwendig; sie ist das Band, welches sie alle mit sich und unter einander verbindet. Eben so wie die Vernunft durch Gesetzmäßigkeit oder Sittlichkeit alle Vorstellungen, Gefühle, Bestrebungen und Handlungen der Menschen in zweckmäßige Harmonie und Einheit bringet, eben so vereiniget sie durch die Beziehung auf Sittlichkeit, und ihr großes Interesse alle Wissenschaften und Zweige der Kenntnisse in ein geordnetes Ganze [88]).

Die mathematischen Wissenschaften schloß Plato, wie wir oben gezeigt haben, aus dem Umfange der Philosophie aus, und zwar aus einem gedoppelten Grunde; Erstlich, weil sie der Anschauung nicht entbehren können, da hingegen die philosophischen Wissenschaften durch Begriffe zu Stande gebracht werden. Er unterscheidet hier aber eine äußere und innere Anschauung, z. B. von einem Cirkel, Quadrat, Durchmesser. Jene giebt nur das Bild, jene enthält das Schema, welches durch jenes dargestellt wird. — Eine Unterscheidung, welche durch die Entdeckung der Formen der Sinnlichkeit ihre vollkommene Bestätigung erhalten hat [89]). Zweitens, es fehlet diesen Wissenschaften an einem obersten Princip, ohne welches sie auf wissenschaftliche Erkenntniß im strengsten Sinne keinen Anspruch machen können. Die Mathematiker nehmen die Begriffe von Gleich und Ungleich

87) Timaeus, S. 338, 432, 433.

88) Gorgias, S. 76-78, 123-127. Politicus, S. 103-106. ταυτην δειν επιτροπευσαν αρχην ξυμπασων των αλλων. Alcibiades II. S. 89-94.

89) de republica VI, S. 123. Epistola VII, S. 131.

Ungleich, Figuren, Winkeln u. s. w. an, ohne sie weiter zu erklären, und entwickeln aus diesen eine ganze Reihe von Folgesätzen [90]). So mußte freilich der Philosoph urtheilen, der noch keinen Begrif von der Form der Sinnlichkeit und der reinen Anschauung hatte, von welchen der Verstand den Stoff zu jenen Begriffen erhält. — Aber widerspricht sich nicht Plato selbst, wenn er an einem andern Orte behauptet, die Künste bekämen nur durch die Verbindung mit Mathematik eine wissenschaftliche Form? Muß nicht Mathematik dem zu Folge selbst Wissenschaft sein? dafür hält sie auch Plato, aber nur in einem gewissen Sinne. In so fern sie in einer Reihe von Schlüssen bestehet, welche durch gewisse Grundbegriffe Zusammenhang bekommt, ist die Mathematik wissenschaftlich; in so ferne aber die Grundbegriffe selbst keine weitere Entwickelung ihrer Merkmale zulassen, deren sie doch bedürfen, fehlt ihr das vorzüglichste Erforderniß einer Wissenschaft, ein Princip.

Wenn also gleich die mathematischen Wissenschaften selbst keinen Theil der Philosophie ausmachen, so stehen sie doch mit derselben in einem sehr genauen Zusammenhange, und machen gleichsam die Propädeutik des Philosophen aus. Sie werden selbst durch die Thätigkeit des Verstandes, einer Art des Denkens, zu Stande gebracht, und erhalten dadurch eine Art von Verwandtschaft mit der Philosophie, welche auf Vernunft, einer andern Art des Denkens, beruhet. Sie befördern ferner auch das Denken in einem hohen Grade durch die Uebung des Verstandes und durch mannichfaltigen Anlaß zu neuen Untersuchungen [91]). Wegen dieser Verbindung und des Einflusses auf die Bildung des philosophischen Geistes, welchen Plato von den mathematischen Wissenschaften erwartete, wird es an diesem Orte nicht unzweck-

90) de republica VI. S. 122.
91) de republica VII. S. 161, 162. S. 141.

Digitized by Google

zweckmäßig sein, so kurz als möglich anzugeben, was Plato von dem Begrif, Inhalt, Behandlung und Einfluß jeder derselben im Besonderen gesagt hat.

Die Arithmetik ist die Wissenschaft des Gleichen und Ungleichen, wie viel jedes ist, d. h. die Wissenschaft, die Summe des Einartigen (der Zahl) an sich oder in Verhältniß zu bestimmen [92]). Gemeine Leute zählen die Einheiten von sehr verschiedenen (konkreten) Dingen, als zwei Heere, zwei Thiere. In der wissenschaftlichen (Plato nennt sie auch die philosophische) wird alles konkrete abgesondert, sie bestimmt nur die Vielheit des Einartigen, Mannichfaltigen (Schemate der Größe) ohne Rücksicht auf das Mannichfaltige, welches zusammengefaßt wird, zu nehmen. Es giebt also eine gemeine und eine wissenschaftliche Arithmetik [93]). Sie ist entweder rein, oder angewandt auf Flächen, und die Geschwindigkeit der Bewegung [94]). Ihr Nutzen in dem gemeinen Leben, in allen Geschäften und Künsten ist augenscheinlich. Wenn sie aber nicht allein zu Zwecken des gemeinen Lebens, als des Gewerbes, sondern auch um ihrer selbst willen als Wissenschaft geübt wird, so hat sie einen entschiedenen Einfluß auf die Bildung des Geistes. Denn sie übt den Verstand, indem sie ihn zu großen Anstrengungen in dem Denken anreizt. Daher kommen auch diejenigen, welche von Natur Anlagen und Fähigkeiten dazu besitzen, in allen andern Wissenschaften leichter und besser fort. Sie gewöhnt den Geist, sich über das Sinnliche zu erheben, und von allem Konkreten zu abstrahiren, — denn selbst eine Einheit kann nur gedacht nicht angeschauet werden, — und ist in so fern eine Vorübung zum Philosophieren [95]).

Die

92) Protagoras, S. 182. Gorgias, S. 12, 18, 19.
93) Philebus, S. 301.
94) Politicus, S. 93, 94.
95) de republ. VII. S. 143 - 151. Epinomis, S. 245, 270, 272.

Digitized by Google

Die Geometrie ist die Wissenschaft, die Größe in den Gränzen der Ausdehnung (des Raum erfüllenden, τόπου) d. h. in den Figuren zu bestimmen. Sie hat es nicht mit Dingen zu thun, welche entstehen und vergehen, sondern der Gegenstand, dessen Erkenntniß sie ist, ist etwas Unveränderliches (etwas Inneres, dessen Grund und Beschaffenheit aber Plato noch nicht bestimmt genug erkennen konnte). Deswegen schärft sie nicht weniger als die Arithmetik die Fertigkeit zum Denken, und reizt den menschlichen Geist seinen Blick aufwärts zu richten, und nicht blos an dem Sinnlichen zu kleben. Zur Betrachtung der Natur sind beide Wissenschaften unentbehrlich. Viele Künste und Geschäfte können ihrer nicht entbehren. Damit aber die Geometrie jene wohlthätige Wirkungen auf die Bildung des Geistes äußere, muß sie aus reinem Interesse und wissenschaftlich getrieben werden. Denn es giebt auch eine gemeine, mechanische Geometrie (Feldmessung). Plato bediente sich ihrer vorzüglich dazu, um den Satz: „der Mensch nimmt sein Wissen aus sich selbst, oder es giebt gewisse nicht empirische Erkenntnisse,„ anschaulich zu beweisen [96]).

Den Uebergang von der Geometrie zur Astronomie sollte die Wissenschaft von Ausmessung der Körper (Stereometrie) machen, allein sie war, wie Plato sagt, noch nicht erfunden [97]). Die Astronomie betrachtet Körper, in so fern sie in Bewegung sind, aber nicht mit den Augen des Körpers sondern des Verstandes. Sie erforscht nicht die scheinbare Größe und Bewegung, sondern die wirkliche nach allen ihren Verhältnissen und Beziehungen auf Ordnung und Harmonie, welches nicht anders als durch Schlüsse und den Gebrauch der Arithmetik und Geometrie geschehen kann. Die Beobachtung der

96) Meno, S. 339. de legibus VII, S. 385. Epinomis, S. 270. de republica VII. S. 151. 154.

97) de republica VII, S. 155.

der schönsten Ordnung und Harmonie des Himmels führet unmittelbar zu der Idee einer höchsten Vernunft, als Urheberin derselben. Wenn die Astronomie auf diese Weise und zu diesem Zweck studieret wird, so erhebt sie den Geist von dem Irdischen zum Himmlischen, d. h. sie übt und stärkt die Thätigkeit der Vernunft [98])

Die Bewegung giebt auch Stoff zu noch andern Wissenschaften, z. B. zur Musik und Harmonik. Sie ist die Wissenschaft von den Verhältnissen der Töne in Ansehung der Zeit und der Bewegung. Wenn sie eine wissenschaftliche Form bekommen soll, so muß sie nicht blos die Verhältnisse, welche in den hörbaren Tönen und Akkorden angetroffen werden, zählen und messen, wie bisher geschehen ist, sondern alles dieses nur als Stoff zu der Untersuchung: welche Verhältnisse sind harmonisch, welche nicht, und welches ist der Grund davon, ansehen und behandeln. In dieser Gestalt wird sie zur Untersuchung des Schönen und Guten von großem Nutzen sein [99]).

Platos umfassender Geist leuchtet aus diesen Aeußerungen unwidersprechlich hervor. Er beobachtete sehr richtig den Einfluß dieser Wissenschaften auf die Belebung, Uebung und Stärkung des denkenden Geistes, aber er bemerkte auch eben so scharfsinnig, daß, indem sie das Denkvermögen bilden, sie eben dieselbe wohlthätige Wirkung zurückerhalten, und zu Geistes-werken geformet werden. Daher weist er sie immer auf das Vorstellungsvermögen, als ihren Ursprung, und die einzige Quelle ihrer Vervollkommung zurück. Es würde lächerlich sein, sagt er, wenn ein Geometer geometrische Figuren, welche von einem berühmten Künstler gemahlt oder ausgearbeitet sind, nicht etwa nur als Kunst-

98) de republica VII, S. 156. 159. Epinomis, S. 270. de legib. XII. S. 229.

99) de republica VII, S. 160, 161. Philebus, S. 300, 312

Kunstwerke loben, sondern auch mit aller Aufmerksamkeit betrachten wollte, um, was Gleichheit und die Zahlverhältnisse an sich seien, von ihnen zu lernen [100]). Sei es auch, daß der Irrthum, als wenn wir durch das Denken dem Wesen der Dinge an sich näher kommen könnten, hier seine Rolle mitspielet, so ist er doch dadurch wohlthätig geworden, daß er auf die wahre Quelle aller reinen Erkenntniß aufmerksam gemacht hat.

Jezt ist es Zeit, noch einen allgemeinen Blick auf seine Philosophie zu werfen, um ihre Form und eigenthümlichen Charakter kennen zu lernen. Wir haben gezeigt, daß sie nach der Idee, welche sich Plato von ihr gebildet hatte, Vernunftwissenschaft sein soll, d. h. Erkenntniß aus Principien, daß ihr Gegenstand das Unbedingte, Unveränderliche, Nothwendige sei, und daß sie ihr systematisches Gebäude nur durch Befolgung der Gesetze des Denkens zu Stande bringen könne. Wir finden diese Merkmale vielleicht auch bei den vorhergegangenen Philosophien, aber bemerken auch einen beträchtlichen Unterschied. Die Vernunft hatte von jeher nach einer solchen Wissenschaft gestrebt, und die ältern Philosophen hatten alle ihre Bemühungen auf diesen Punkt gerichtet, weil sie durch das unaufhaltbare Streben der in ihnen wirkenden Vernunft das Bedürfniß derselben empfanden. Allein sie konnten sich selbst nicht eigentlich strenge Rechenschaft geben, was diese Wissenschaft sei, worin sie bestehe, was sie für einen Zweck habe und wie sie zu Stande zu bringen sei. Ihr Geist arbeitete mehr nach einem dunkeln Gefühle, als nach deutlichen Begriffen, nach einem Ziele, ohne deutliches Bewußtsein desselben, ohne bestimmte Regeln des Verfahrens. Da Plato, so viel wir wissen, der erste war, der durch einen mehr entwickelten Begrif von der Philosophie ihr den Weg vorzeichnete,

100) de republica VII, S. 158.

zeichnete, welcher sie zu ihrem Ziele führen sollte, so ist seine Philosophie auch die erste, welche nach deutlich gedachten Grundsätzen verfuhr, oder eine Methode befolgte. Und dieses ist der erste eigenthümliche Charakter derselben.

Die Philosophie soll das Unveränderliche und Nothwendige erkennen. Die besondere Art und Weise, durch welche, wie Plato überzeugt war, sie nur allein dieses allgemeine Problem auflösen könnte, macht das zweite charakteristische Merkmal derselben aus. Er hatte sich überzeugt, daß diese Erkenntniß aus keiner andern Quelle als aus der unsers Bewußtseins abgeleitet werden könne; und daß also das Unveränderliche in uns selbst aufgesucht werden müsse. Da die Behauptungen der Weisen so verschieden, so entgegengesetzt und widersprechend waren, so schloß er daraus, daß man über solche Gegenstände noch nichts wisse. Denn das Wissen schließe alle Unruhigkeit aus. Auf diese Bemerkung hatten viele Sophisten ihren Skeptizismus gestützt. Wenn es keine Wissenschaft giebt, so kann man von einem Gegenstand auch nichts Gewisses ausmachen. Daraus folgt also, daß eine Behauptung nicht weniger wahr ist, als die ihr entgegengesetzte. Ueberhaupt glaubten einige, sei jede Untersuchung, es sei über welchen Gegenstand es immer wolle, unmöglich. Denn wisse man etwas von demselben, so sei die Untersuchung überflüssig; wisse man aber nichts, so sei sie nicht möglich. Gegen diese Behauptung, mit welcher die Möglichkeit aller Philosophie verschwand, sich zu verwahren, sahe Plato nur ein einziges Mittel, daß man nehmlich annehme, daß es eine angebohrne Erkenntniß gebe, welche jeder aus sich selbst schöpfen könne, oder daß es reine Begriffe und Sätze gebe, welche von der Erfahrung unabhängig sein. Denn alsdann bedürfe es nur einer äußern Veranlassung, damit die Seele sich diese Begriffe und Sätze zum Bewußtsein bringe, und nur einer Reflexion auf sich selbst, um sie in dieser Eigen

schaft zu erkennen. Der Untersuchungsgeist werde durch nichts mehr aufgemuntert, als durch die Möglichkeit, sichere Erkenntnißgründe und zwar in sich selbst zu finden [101]).

Auf der andern Seite überzeugte ihn ein unwiderstehliches Gefühl, daß es eine Erkenntniß und Wissenschaft geben müsse. Die Ueberzeugung sittlich zu handeln, kündigte sich mit einer solchen Nothwendigkeit an, daß sie durch keine Einwendung, durch keine Vernünftelei unterdrükt werden könnte. Diese einzige Wahrheit, welche unerschütterlich stehen bleibt, wenn auch alles übrige, was für wahr gegolten hat, widerlegt werden sollte, ist Bürge dafür, daß es eine gewisse Erkenntniß und Wissenschaft geben müsse [102]). Die ganze Mathematik gab ihm merkwürdige Beispiele von ganz evidenten Sätzen, welche jeder ohne Belehrung aus seinem eigenen Bewußtsein entwickeln könne [103]). Wie viel lag nicht in einer einzigen Beobachtung, daß der Art, wie viel Stof zu den mühsamsten Untersuchungen, wie viel Aufschluß über die Natur des Erkenntnißvermögens? Ohne gleich die wichtigen Resultate, welche sich daraus herleiten ließen, noch nicht ahnden, viel weniger selbst verfolgen konnte, so machte ihn doch das Nachdenken über dieses Faktum auf ein Vermögen in uns aufmerksam, worauf alle Vorstellungen und Erkenntnisse zulezt entspringen, und worin die Gründe aller Ueberzeugung und Gewißheit angetroffen werden müssen.

Plato gewann also dadurch einen ganz neuen Gesichtspunkt für alle seine Forschungen, und überhaupt für alle Aufgaben der Philosophie. Er wollte nicht von den Gegenständen erfahren, was sie an sich sind, sondern in dem Vorstellenden die Merkmale finden, unter welchen

101) Meno, S. 349–351, 361.
102) Gorgias, S. 170.
103) Meno, S. 382.

welchen sie vorgestellt werden müssen. Er wollte nicht untersuchen, was die Dinge an sich, sondern was sie für Uns, für das Vorstellende sind. Dieses war unstreitig der richtige Gesichtspunkt für die Philosophie, aber er wurde dadurch wieder verfälscht, daß Plato nicht zwischen dem Dinge, in so fern es vorgestellt wird, dem Vorgestellten und dem Dinge, das nicht vorgestellt werden kann, dem Dinge an sich, unterschied, und nach der damahligen Lage der Dinge, nicht unterscheiden konnte.

Woher es aber kam, daß sich Plato dieses Gesichtspunkt wählte, ist eben nicht schwer zu begreifen. Wenn man fragt, was ist ein Ding, so will man weiter nichts wissen, als die Merkmale, welche man mit einem Subjekte verbindet, oder verbinden muß. Die Verbindung eines Merkmals mit seinem Subjekt ist ein Urtheil. Durch Urtheile, und in wie fern Urtheile aus Begriffen bestehen, durch Begriffe bestimmen wir die Frage: was ein Ding sei. Die Vorstellungen, welche aus dem sinnlichen Stoffe erzeugt werden, geben keine unveränderlichen Merkmale von den Gegenständen ab, weil sie, in so fern sie angeschauet werden, in ihren Bestimmungen immer wechseln. Durch sinnliche Vorstellungen und aus ihnen erzeugte Begriffe kann man also nicht die Frage: was ein Ding sei, beantworten, sondern nur, was es in einer bestimmten Zeit sei. Nun enthält aber jene Frage unstreitig eine höhere Anforderung, nehmlich die Bestimmung der Merkmale, welche einem Dinge nicht in einer beliebigen Zeit, sondern unveränderlich zukommen. Wenn also über das Wesen der Dinge etwas ausgemacht werden soll, so muß es eine andere Art von Begriffen geben, welche nicht auf Erfahrung (zum wenigsten ihrem Inhalte nach) beruhen. Und diese giebt es wirklich, nehmlich die angebornen, welche sich in jeder Seele ursprünglich finden. Ohne sie läßt sich kein Gegenstand denken, und sie kommen jedem derselben unveränderlich zu. Werden diese reinen Begriffe mit einem

Gegenstande verbunden, so denken wir ihn unter beständigen unveränderlichen Prädicaten, die keinem Wechsel der Zeit unterworfen sind. Dadurch wird er als ein ον, das ist als ein Ding mit unveränderlichen Prädicaten gedacht; der Inbegrif derselben ist sein eigentliches Sein oder Wesen (ουσια) — es ist Ding an sich — da es hingegen, wenn es mit den Prädicaten vorgestellt wird, welche aus der Anschauung gezogen werden, als Erscheinung (ον και μη ον, was ist und nicht ist) vorgestellt wird.

Auf diese Art kann nun auch die Philosophie sich mehr Hofnung machen, ihren Zweck, das Unveränderliche zu erkennen, mit einem glücklichern Erfolg zu erreichen. Ihre Untersuchung hat nun um so leichter einen guten Fortgang, weil sie es nicht mit den Dingen, sondern mit den Begriffen von denselben zu thun hat. Dieses scheint mir der Ideengang des Plato zu sein, welcher in allen seinen Untersuchungen sichtbar wird. In folgender Stelle wird man ihn ganz deutlich entdecken. „Da ich durch die mißlungenen Versuche noch nicht abgeschreckt wurde, die Dinge zu betrachten [104]), so glaubte „ich, ich müßte mich nur davor hüten, daß es mir nicht „eben so ergehe, wie denen, welche die Sonne bei einer „Verfinsterung beobachten. Denn wenn sie nicht das „Bild der Sonne im Wasser oder sonst etwas betrachten, „sondern in die Sonne selbst blicken, so verlieren sie zu„weilen den Gebrauch der Augen. Eben dieses schwebte „auch meinem Gemüthe vor, und ich befürchtete, die Seh-

104) In dem Texte stehet: επειδει απειρηκα τα οντα σκοπων. Nach dieser Lesart ist das folgende Beispiel ganz unpassend. Wenn er das Vorhaben schon aufgegeben hatte, die Objekte selbst zu betrachten, wie konnte er befürchten, er möchte eben so von ihnen geblendet werden, als einer, der mit seinen Augen in die Sonne schauet. Ich glaube daher, daß man επειδη μη απειρηκα lesen müsse, und habe dieses in die Uebersetzung aufgenommen.

„Sehkraft meiner Seele möchte ganz und gar verfinstert „werden, wenn ich meine Augen selbst auf die Dinge „richtete und sie gleichsam mit jedem Sinne zu betasten „suchte. Das Beste also, glaubte ich, wäre, wenn ich „meine Zuflucht zu dem Denken nähme, und in den Be„griffen das Wesen der Dinge zu erforschen suchte. Doch „meine Vergleichung ist vielleicht auf eine gewisse Weise „nicht ganz passend. Denn ich kann schlechterdings „nicht einräumen, daß derjenige, welcher die Dinge „nach ihren Begriffen betrachtet, sie mehr in Bildern be„trachte, als derjenige, welcher die Objekte selbst an„schauet. Dieses ist mein Gang. Denjenigen Begrif, „welcher mir von jedem Dinge der richtigste scheinet, „lege ich allezeit zum Grunde, und was mir mit diesem „Begriffe überein zu stimmen scheint, das nehme ich als „etwas Wahres und Wirkliches an [105]).„

Da also, wie Plato glaubte, das Wesen der Dinge, nur durch Begriffe, und vorzüglich durch die reinen, angebornen, erkannt werden kann, und der Verstand überhaupt, vorzüglich aber die Vernunft, das Vermögen ist, die Wahrheit oder das objektive Sein der Objekte zu erkennen, so ist seine Philosophie intellektuel und zwar rein intellektuel, aber doch mit einer gewissen Einschränkung. Denn er unterscheidet jede Vorstellung von dem Gegenstande, worauf sie bezogen wird. Die Vernunftbegriffe werden nun auch auf einen Gegenstand bezogen, und er wird dadurch erkannt (das Ding an sich). Allein der Begrif ist daher doch auch nicht das Ding an sich selbst, sondern nur das, wodurch er erkannt wird. Hierdurch gewann seine Philosophie den Vortheil, daß sie vor dem Idealismus bewahret blieb, indem er die Dinge nicht zu bloßen Vorstellungen machte. Er hob deswegen auch den Unterschied zwischen körperlichen und unkörperlichen Dingen nicht auf, sondern vertheidigte

105) Phaedo, S. 225, 226.

ihn vielmehr gegen das materialistische und spiritualistische System [106]). Zweitens behauptete er auch nicht, daß der Vernunftbegrif das Wesen eines Dinges vollständig und vollkommen enthalte, sondern nur, daß er sich demselben am meisten und in der nächsten Entfernung nähere [107]). Dieses folgte schon aus der Unterscheidung zwischen dem Begrif und dem Gegenstande. Und dann erkennet die Vernunft nur das Unveränderliche, welches nur allein das Erkennbare ausmacht.

Auf diese Art wurde das Erkennen mit dem Denken verwechselt, und das Denkvermögen trat an die Stelle und in die Rechte des Erkenntnißvermögens. Der Satz des Widerspruchs wurde der erste Grundsatz nicht allein des Denkens, sondern auch des Erkennens [108]). Der oberste Satz seiner Philosophie läßt sich so ausdrücken: Die Dinge an sich werden durch den reinen Verstand und Vernunft erkannt; durch die Sinnlichkeit und den empirischen Verstand stellen wir uns nur Erscheinungen vor. Die weitere Ausführung davon sezt die Begriffe von dem Vorstellungsvermögen voraus, und wird daher erst in dem zweiten Bande vorkommen.

Hieraus läßt sich der alte Streit entscheiden, ob die Platonische Philosophie dogmatisch oder skeptisch sei [109]). Sie ist unstreitig dogmatisch, und mußte es sein, weil sie sich auf den Satz stüzet: die Dinge an sich sind

106) Epistol. VII, S. 131, 132. Dieses ist es, wenn Aristoteles saget, Plato habe die Ideen von den Dingen getrennt, wegen seiner größern Kenntniß der logischen Gesetze. Methaphysic. 1, 6. το μεν ουν το ἑν και τους αριθμους παρα τα πραγματα ποιησαι και μη ὡσπερ οἱ Πυθαγορειοι και ἡ των ειδων εισαγωγη δια την εν τοις λογοις εγενετο σκεψιν. XII, 4.

107) Epistol. VII, S. 131, 132.

108) Phaedo, S. 226.

109) Sextus Empiric, Hypotypos. Pyrrhon. 1, 33. Cicero Acad. Qu. IV, 5, 23.

Digitized by Google

sind erkennbar durch das Vernunftvermögen. Sie ist es in dem bestimmtesten Sinne des Wortes, weil sie die Erkennbarkeit der Dinge an sich, ohne vorgängige Kritik des Vernunftvermögens in dem metaphysischen Gebrauche, annimmt und behauptet. Deswegen ist aber nicht alles, was in den Platonischen Schriften vorkommt, dogmatisch in der Bedeutung, daß er es für wirkliche Erkenntniß der Dinge assertorisch behauptet habe. Denn Plato war zum Theil zu bescheiden, als daß er alle Sätze, die für ihn subjektive Wahrheit hatten, auch sogleich allgemeingültig hätte halten sollen. Er war völlig davon überzeugt, daß es die Vernunft endlich einmal in Ansehung der Gründe der nothwendigsten Ueberzeugungen zur Gewißheit bringen werde, hielt es aber auf der andern Seite auch für möglich, ja für unvermeidlich, daß sich die subjektive Vernunft eines jeden Menschen in Ansehung der Erkenntnißgründe irren und täuschen könne. Aus diesem Grunde munterte er auch seine Schüler zur wiederholten Prüfung derjenigen Sätze auf, aus welchen er einen Beweis abgeleitet hatte auch wenn sie von ihnen überzeugt wären; warnte sie aber auch vor dem Fehler, welcher bei der Prüfung der Wahrheiten, und dem Forschen nach ihren Gründen das Gemüth so leicht überschleiche, daß man alle Schuld von der fehlgeschlagenen Erwartung auf die Beschaffenheit der Ueberzeugungen schiebe, an der Möglichkeit einer Erkenntniß zweifele, und zuletzt selbst das Vernunftvermögen zu hassen anfange [110]).

Es ist noch eine andere Ursache, welche uns verbietet, alle Behauptungen, welche in seinen Schriften vorkommen, für seine eignen dogmatischen Lehrsätze zu halten. Einen großen Theil derselben nimmt die Darstellung und Widerlegung fremder Meinungen ein; in seinen Widerlegungen verfährt er oft skeptisch, er setzt

110) Phaedo, S. 205, 206, 243.

einer Behauptung eine andere entgegen, ohne die eine oder die andere anzunehmen. Ueberhaupt treffen wir in seinen Schriften nicht seine vollständige Philosophie an, sondern nur Bruchstücke aus derselben, und auch diese nicht rein, sondern mit vielem Zufälligen vermischt, und nach besondern Rücksichten auf Zeitumstände modificiret. Wir können, nach dem was in dem zweiten Theile darüber gesagt worden ist, nicht anders schliessen, als daß wir aus denselben nur seine exoterische Philosophie kennen lernen. Es wird hier der Ort seine einige Worte über seine esoterische Philosophie zu sagen, so viel sich darüber nach einigen wenigen Datis vermuthen läßt.

Daß er ein gewisses philosophisches System hatte, welches er nur wenigen vertrauten Schülern mittheilte, und das seine eigentlichen Ueberzeugungen enthielt, ist schon aus den oben angeführten Stellen aus dem zweiten und siebenten Briefe klar. Hierzu kommen noch einige Stellen des Aristoteles, deren wir oben erwähnt haben. S. 114. Den Inhalt können wir nur muthmaßlich bestimmen. Aus dem zweiten Briefe erfahren wir so viel, daß eine Untersuchung über die φυσις τῶν πρωτῶν einen Theil der geheimen Philosophie ausmachte. Dieses Erste ist wahrscheinlich das Wesen der Wesen, der oberste Grund alles Denkbaren, dessen Erkenntniß er in dem sechsten Buche der Republik für die oberste Wissenschaft hielt. Da er an die Frage von dem Wesen der Gottheit gleich die Frage über den Ursprung des Uebels anfüget, so läßt sich daraus schliessen, daß die geheime Philosophie das Verhältniß der Gottheit zur Welt untersucht habe. Aristoteles führet einige Lehrsätze von dem Raume oder dem beharrlichen Substrat der Materie, und den Elementen an. Also war sie wahrscheinlich eine Metaphysik oder Ontologie, eine Lehre über das Wesen der Dinge, und ihren Zusammenhang aus Principien. Noch mehr Bestätigung erhält dieses durch eine Stelle des Simplicius, welche wir S. 114. angeführet haben.

Nach-

Nachdem Numenius bei dem Eusebius entdeckt die geheime Philosophie auch seine Ueberzeugungen von der Religion, welche mit dem abergläubischen Religionssystem des Volkes in Widerspruch standen. Wenn Aristoteles versichert, daß Plato untersucht habe, ob man in einer Untersuchung vom Principien aus, oder zu Principien fort gehen müsse, so kann man mit gutem Grunde annehmen, daß seine esoterische Philosophie sich auch mit der formalen Philosophie beschäftiget habe [111]). Es ist mir daher wahrscheinlich, daß er nicht weniger auch von der praktischen Philosophie, um welcher willen doch die ganze Philosophie war, und folglich von allen dreien Theilen derselben in seinen esoterischen Vorträgen oder Schriften gehandelt habe. Für diese Vermuthung scheint mir auch ein Fragment des Aristocles, welches Eusebius erhalten hat, zu sprechen [112]). „Plato, sagt er, überzeugte sich, daß es nur eine und die nehmliche Wissenschaft sei, welche von den göttlichen und menschlichen „Dingen handelte. Er theilte sie aber zuerst in drei „Theile. Ein Theil beschäftige sich mit der Untersuchung über die Natur des Universums (Metaphysik der „Natur) der zweite mit den menschlichen Dingen (Praktische Philosophie) der dritte mit den Gesetzen des Denkens (Logik). Da der Mensch ein Theil des Universums

111) Aristotel. Nicomach. 1, 4. ου γαρ και Πλατων ηπορει και ε ξητει, ποτερον απο των αρχων η επι τας αρχας ειτιν ἡ ὁδος.

112) Eusebius Praeparat. Evangelic. XI, 3. Πλατων μεντοι καταναησας, ὡς εη μια τις ἡ των θειων και ανθρωπινων επιτημη, τριτος διειλε, και εφη, την μεν εινα περι της τε παντος φυσεως ειναι πραγματειαν· την δε περι των ανθρωπινων· τριτην δε την περι τους λογους ηξιε δε μη δυνασθαι τα ανθρωπινα κατιδειν ἡμας, ει μη τα θεια πρωτερον οφθειη. Man kann damit vergleichen Phaedrus, S. 371. und de republica VI, S. 73. παντωτατον γαρ τε ομιλολογια ψυχη μελλουση τε ὁλη ικη παντος δει επορευεσθαι, θειη τε και ανθρωπινη.

„sums sei, so könne der zweite Theil nicht verständlich ab„gehandelt werden, ehe der erste bearbeitet sei.“ Diese Eintheilung der Philosophie haben wir zwar auch in seinen Schriften gefunden, aber so bestimmt und klar kommt sie doch nicht vor. Es ist also wahrscheinlich, daß Aristocles sie aus seiner esoterischen Philosophie genommen hat.

Man kann also annehmen, daß die esoterische Philosophie sein eigentliches philosophisches System in einer wissenschaftlichern Form und Verbindung enthielt; daß in seinen Schriften viele Lehrsätze derselben wieder vorkommen, die aber doch nur einzelne abgerissene Stücke sind, denen oft der Zusammenhang fehlet, und mit andern Bestimmungen vorgetragen sind, als sie in seinem eigentlichen System hatten, wie aus zwei Stellen des Aristoteles deutlich erhellet [113]). Sie können nur dadurch einige Verbindung erhalten, wenn man sie nach dem Zweck und dem obersten Grundsatz, worüber wir doch aus seinen Schriften einige Kenntniß erlangen, verbindet und anordnet. Dieses wird eines von unsern Hauptgeschäften in der Darstellung der Platonischen Philosophie ausmachen.

113) Aristotel. Physicor. IV, 3. de generation et corruptione II, 3.

Digitized by Google

Dritter Abschnitt.

Von den Quellen der Platonischen Philosophie oder dem Verhältniß derselben zu den vorhergehenden philosophischen Systemen.

Wenn es ausgemacht ist, daß alle Philosophen, welche je selbst gedacht haben, durch gewisse Zeitumstände, durch herschende Vorstellungsarten und Maximen, bald mehr bald weniger bestimmt worden sind, gewisse Gegenstände in Untersuchung zu nehmen; daß diese Fakta auch sogar auch den Geist des Denkers und auf die Art seiner Untersuchung mannichfaltigen Einfluß gehabt haben: so muß man unstreitig annehmen, daß die Platonische Philosophie in einer Art von Verbindung und Verhältniß mit den vorhergehenden philosophischen Versuchen gestanden habt. Dieß ist eine ausgemachte Sache in der Geschichte der Philosophie. Allein über die Bestimmung des Verhältnisses finde ich von den frühesten Zeiten bis in die neuern nur verworrene Begriffe, und wenige Versuche, mit gründlicher Kenntniß und Würdigung der Philosophie des Plato bestimmt anzugeben, was er empfangen und was er selbst zu seinem System hinzugethan habe. Man behauptete immer, daß Plato einen Theil seines Systems aus der Pythagoräischen und Eleatischen, einen andern aus der Heraclitischen, und einen dritten endlich aus der Sokratischen genommen habe, und man ließ ihm oft weiter kein Verdienst, als diese drei Arten von Philosophemen vereiniget zu haben [1]). Allein

1) Apuleius de Philosophia Socratis S. 367. Diogenes Laert. III, 8. Brucker Histor. Crit. Philosoph. I, S. 640. 665,

Allein so wahr es auf der einen Seite ist, daß die Platonische Philosophie mit den drei genannten eine gewisse Aehnlichkeit hat, eben so gewiß ist es, daß sie sich eben so sehr von allen diesen unterscheidet. Es ist daher nicht möglich, das Verhältniß dieser Systeme richtig zu beurtheilen, wenn man nur auf die Aehnlichkeit, nicht aber zugleich auf die Verschiedenheit derselben Rücksicht nimmt.

Wir werden also in diesem Abschnitte eine allgemeine Betrachtung über das Verhältniß der Platonischen Philosophie zu den vorhergehenden Versuchen der philosophischen Köpfe anstellen. Die Bestimmung derjenigen Lehrsätze, welche Plato von andern entweder unverändert angenommen, oder verändert, weiter ausgeführet, entwickelt und aus Gründen hergeleitet hat, gehört nicht hieher, sondern in die Darstellung seiner Philosophie. Wenn diese Scheidung aber zuverläßig sein soll, so muß eine Vergleichung dieser Systeme überhaupt vorausgehen, welche die Aehnlichkeit und Verschiedenheit im Allgemeinen angiebt. Damit wir aber nicht einseitig oder nach bloßen subjektiven Vorstellungsarten entscheiden, müssen wir einige Data, welche uns alte Schriftsteller angegeben haben, zum Grunde legen, und aus diesen die Aehnlichkeit und Verschiedenheit der Systeme herleiten. Wir werden dadurch in den Stand gesezt werden, zulezt einige allgemeine Gesichtspunkte anzugeben, aus

665. Meiners Geschichte der Wissenschaften 2ter B. S. 698. Die beiden lezten Schriftsteller betrachten die Platonische Philosophie als ein Aggregat von verschiedenen nicht verträglichen ja sogar widersprechenden Systemen. Herr Tiedemann läßt dem Plato mehr Gerechtigkeit wiederfahren. Geist der speculativen Philosophie 2ter B. S. 65, 66. In seinen argumentis dialogorum Platonis hat er zuerst angefangen bei einzelnen Lehrsätzen den Scheidepunkt zu bemerken, bis an welchen die vorhergehenden Denker gekommen, und über welchen Plato hinausgegangen ist.

Digitized by Google

mit welchen die Platonische Philosophie mit allen vorhergehenden Philosophemen verglichen werden kann.

Wir fangen mit der Pythagoräischen Philosophie an. Aus ihr und der Eleatischen soll Plato seine Metaphysik genommen haben. Bei dem ersten Anblicke erscheinet auch eine so große Aehnlichkeit zwischen beiden, daß man geneigt wird, diese Behauptung für völlig gegründet zu halten. Die Pythagoräische Schule forschete nach einem obersten Grunde, aus welchem das Wesen und der Zusammenhang der Dinge erkläret werden könnte. Ihre Kenntniß in den mathematischen Wissenschaften und die sich ihnen aufdringende Bemerkung, daß wir nichts als bloße Verhältnisse an den äußern Gegenständen erkennen können, führte sie wahrscheinlich auf das berühmte Zahlensystem, woraus sie die ganze Natur erklärten. Plato glaubte dieses aus einem System von Vernunftbegriffen oder Ideen thun zu können. Das Zahlensystem der Pythagoräer und das Ideensystem des Plato scheinen aber nicht sehr von einander unterschieden zu sein. In beiden wird das Sinnliche aus etwas Uebersinnlichen erkläret. Aber nun dürfen wir auch die Abweichungen beider von einander nicht übersehen, welche Aristoteles am besten aus einander gesezt hat. Die Platonische Philosophie folgte der Pythagoräischen, aber sie hatte auch ihr Eigenes. Die Pythagoräer sagten, die Dinge wären eine Nachahmung der Zahlen; Plato hingegen behauptete, die Dinge nähmen nur Theil an den Zahlen. Jene lehrten, die Dinge wären die Zahlen selbst, Plato aber trennte sie von sinnlichen Gegenständen, er sezt sie außer denselben. Plato bestimmte für die mathematischen Dinge (reinen Anschauungen) einen mittlern Platz zwischen den sinnlichen Gegenständen (oder vielmehr den empirischen Anschauungen) und den Ideen, indem sie sich von jenen dadurch unterschieden, daß sie ewig und unveränderlich, von diesen aber, daß es mehrere ähnliche Vorstellungen einer und derselben

den Art gebe. Von jedem Dinge giebt es nur eine Idee. An statt ihrer unbestimmten Einheit setzte er die Dyas, und mit ihrem Unbestimmten vertauschte er das zu Grosse und zu Kleine. Zu allen diesen Veränderungen bestimmte ihn seine grössere Einsicht in die Gesetze des Denkens, welche jenen noch mangelte a). Aus dieser Darstellung ergiebt sich 1), daß Plato die Pythagoräischen Zahlenbegriffe von den Ideen unterschied. Daher siehet auch Aristoteles die Ideenlehre als eine eigne Erfindung des Plato an. 2) Die Zahlen der Pythagoräer sind die Begriffe, welche aus den reinen Anschauungen des Raumes und der Zeit erzeugt werden. Die Ideen sind aber die Vernunftbegriffe. 3) Daher ist das Pythagoräische System mathematisch metaphysisch, das Platonische aber logisch metaphysisch. 4) Plato betrachtete die Ideen und Zahlen als Vorstellungen in uns, welche aber uns angeboren waren. Hierdurch konnte er sie von den Dingen selbst unterscheiden. Die Pythagoräer hypostasirten ihre Zahlen; Plato erklärte nur aus den uns angebornen reinen Begriffen, sowohl den mathematischen als den rationalen die Dinge. Und hierdurch zeigt sich ein ganz verschiedener Gesichtspunkt, aus welchem Plato und jene Männer ihre metaphysischen Untersuchungen einleiteten. Diese gingen von den Objekten der Vorstellungen, dieser hingegen von dem Vorstellungs-

a) Aristoteles Metaphysic. I, 6. μετὰ δὲ τὰς εἰρημένας φιλοσοφίας ἡ Πλατώνος ἐπεγένετο πραγματεία, τὰ μὲν πολλὰ τοῖς Πυθαγορείοις τούτοις ἀκολουθοῦσα, τὰ δὲ καὶ ἴδια παρὰ τὴν τῶν Ἰταλικῶν ἐχομένη φιλοσοφίαν. — — τὸ δὲ ἀντὶ τοῦ ἀπείρου ὡς ἑνός δυάδα ποιῆσαι, τὸ δ' ἄπειρον ἐκ μεγάλου καὶ μικροῦ, τοῦτ' ἴδιον. καὶ ὅτι οἱ μὲν τοὺς ἀριθμοὺς παρὰ τὰ πράγματα, οἱ δ' ἀριθμοὺς εἶναι φασὶν αὐτὰ τὰ πράγματα, καὶ τὰ μαθηματικὰ μεταξὺ τούτων τιθεασι. τὸ μὲν οὖν τὸ ἕν, καὶ τοὺς ἀριθμοὺς παρὰ τὰ πράγματα ποιῆσαι, καὶ μὴ ὡς οἱ Πυθαγορεῖοι, καὶ ἡ τῶν εἰδῶν εἰσαγωγή, διὰ τὴν ἐν τοῖς λογοις ἐγένετο σκοπὴν. οἱ γὰρ πρότερον διαλεκτικῆς οὐ μετεῖχον.

stellungsvermögen aus. Und dieses ist auch wirklich der Gang der Kultur der räsonnirenden Vernunft, welche von dem Bewußtsein der Gegenstände, auf das Bewußtsein der Vorstellungen und von diesem endlich auf das Selbstbewußtsein geleitet wird. Es erhellet endlich auch daraus, daß sein Gesichtspunkt weit umfassender war. Er fand das erste Princip der Pythagoräer für unzureichend, und nahm ihrer zwei an, die Einheit und das Mannichfaltige gerade nach der dunkel geahndeten Beschaffenheit der Merkmale der Vorstellung. Hieraus entspringen sehr wesentliche Unterschiede zwischen ihren beiden metaphysischen Systemen. Diese Verschiedenheit betrift nur einige Punkte dieses Systems. Wären nur einige Denkmähler ihrer Philosophie auf uns gekommen, deren Aechtheit unbezweifelt wäre, so würde vielleicht noch ein beträchtlicher Abstand zwischen beiden in Ansehung des Formalen bemerkt werden. Aristoteles macht selbst durch einen Wink darauf aufmerksam. Ohne der Ehre dieser Denker zu nahe zu treten, und ohne im geringsten ihre Bewunderung etwas zu entziehen, kann man doch wohl nicht umhin anzunehmen, daß sie, so gut sie auch ihre Behauptungen auf Gründe gestützt hatten, dennoch nicht im Stande waren, ihre Begriffe so vollständig zu entwickeln und ihre Schlüsse so bündig an einander zu reihen, als es dem menschlichen Verstande, nach so vielen vorangegangenen Versuchen, ein Jahrhundert später möglich war.

Wenn man also fragt, in welchem Verhältniß die Pythagoräische Philosophie zur Platonischen stehe, so ergiebt sich aus dem Vorhingesagten folgendes Resultat. Die Pythagoräische Philosophie hat unstreitig auf den philosophischen Geist des Plato und seine Philosophie mannichfaltigen Einfluß gehabt. Wahrscheinlich gab sie ihm die erste Veranlassung zu metaphysischen Untersuchungen, sie stellte ihm das erste Beispiel einer metaphysischen Erklärung der Natur vor, aus dem er gewiß sehr viel

lernen

lernen konnte. Sie half ihm auf die Spur von reinen metaphysischen Begriffen, so wie es die sokratische in dem Moralischen thut. Plato nahm aus ihr sehr vielen Stoff, welchen er in sein System verwebte. Dieses will wahrscheinlich Aristoteles mit den Worten sagen: die Platonische Philosophie folgte in vielen Stücken der Pythagoräischen. Aber daraus folgt ganz und gar nicht, daß Plato ein bloßer Schüler der Pythagoräer, oder ein Nachbeter war. Sein Gesichtspunkt und sein Ideengang ist original. Er hatte sich eine eigne Ansicht verschafft, zu welcher ihm die Pythagoräische Philosophie höchstens Veranlassung gegeben hat. Sein System gehöret ihm an. Um dieses auszuführen, nahm er zwar mancherley Stoff aus dieser Philosophie, wie aus andern; aber er verarbeitete ihn auch erst und bildete ihn aus, daß er zu dem Ganzen seines Gebäudes paßte. Diese Ausbildung bestand in einer mehrern Entwickelung der Begriffe, in Aufsuchung höherer Gründe, in einer andern Verbindung und Anordnung.

Wir haben gesehen, daß Aristoteles dem Plato die Einführung der Ideen in die Philosophie als sein Eigenthum beilegen, und nichts stimmt so sehr mit dem Geiste seiner Philosophie überein als diese Aussage. Bey dem Diogenes findet sich aber ein Fragment des Alcinous, in welchem er unter andern auch die Lehre von den Ideen und bey der Veränderlichkeit der Erscheinungen in dem Dichter Epicharmus findet, und daher behauptet, daß Plato diese Lehre von diesem Dichter angenommen habe[3]). Allein nach dem, was wir gesagt haben, muß diese Behauptung schon verdächtig vorkommen. Man bezweifelt überhaupt die Aechtheit dieser Fragmente des Epicharmus. Und wenn sie auch ächt seyn sollten, so findet man in ihnen mehr Spuren von der Meinung einer allgemeinen Veränderlichkeit aller Dinge, als von den Ideen.

3) Diogenes Laert. III, 8 seq.

Ideen. Dieses stimmt auch mit einer Stelle des Plato überein, wo er diesen Dichter als einen Anhänger der Heraclitischen Philosophie anführet [4]).

Wir verbinden hiermit sogleich das Eleatische System. Diese Philosophie, welche durch den außerordentlichen Tiefsinn, und Bündigkeit der Schlüsse auch jetzt noch die Bewunderung verdient, war eigentlich nur eine metaphysische Untersuchung über das unveränderliche Sein, oder das Beharrliche (ον). Dieser Begrif von dem Einen Unveränderlichen, oder der Substanz, wird hier nicht als ein Begrif der auf einen Gegenstand angewendet werden kann, sondern selbst als ein gedachter Gegenstand betrachtet; das denkbare Sein wird mit der Wirklichkeit verwechselt, und der Begrif hypostasirt. Es existirt nur Eins, und dieß Eins ist das Universum. — Auch Plato forschte wie die Eleatischen Philosophen nach dem Unveränderlichen, aber er kam auf ein ganz anderes Resultat. Nach dem ersten Grundsatz seiner Philosophie erkennen wir die Dinge durch Begriffe. Die Begriffe können aber auf verschiedene Gegenstände angewendet werden, d. h. sie sind nur Formen des Denkens. Der Begrif der Wirklichkeit läßt sich z. B. mit der Bewegung und der Ruhe, mit Einem und vielen Subjekten vereinigen. Dieser logischmetaphysischer Gesichtspunkt bewahrte ihn also vor dem Fehler des Philosophen von Elea. Der Begrif einer unveränderlichen Substanz führte denselben auf den Begrif des Allumfassenden, des vergötterten Universums, oder der zur Natur gemachten Gottheit. Plato hingegen gelangte durch den Begrif der unbedingten Ursache zu dem Begrif der Gottheit, welche er daher auch von allem Bedingten, der Welt unterschied. Dieses erfoderte nicht nur die Einheit

4) Theaetetus. S. 70, 122.

heit seines speculativen Systems, sondern auch das Interesse der praktischen Vernunft, welchem jenes untergeordnet war. — Bei dieser Verschiedenheit der Systeme darf man nicht erwarten, daß er einige Lehrsätze von den Eleatikern entlehnet habe. Einige Sätze, welche in beiden vorkommen, sind Grundsätze des Verstandes und alles Denkens, welche kein Philosoph von dem andern borgen darf, wenn er nicht aufhören will, Philosoph zu sein. Es würde daher lächerlich sein, wenn man z. B. den Grundsatz der Kausalität, aus Nichts wird Nichts, dessen beide bei ihrem Philosophiren nicht entbehren konnten, darum für einen entlehnten Satz halten wollte, weil ihn die Eleatiker früher gebraucht haben.

Wenn Plato, wie einige Schriftsteller geglaubt haben, sein System zum Theil aus dem Eleatischen genommen hätte, so müßte sich dieses am ersten in Ansehung der Parmenidischen Philosophie ausweisen. Denn diesen Mann schäzte Plato wegen seines tiefen Forschungsgeistes außerordentlich hoch, und er scheint ihn weit über alle ältere Philosophen zu setzen [5]). Nun findet sich aber von dem gerade das Gegentheil, indem er einen Hauptsatz seines Systems nicht nur nicht annimmt, sondern sogar aus dem Gegentheil einen eignen Lehrsatz seiner Philosophie bildet. Er hatte behauptet, nur das ὄν sei wirklich, das μὴ ὄν sei ganz und gar nichts Wirkliches, und man dürfe gar nicht weiter nachgrübeln, was es sei. In Ansehung des Ersten tadelt Plato, daß er den Begrif von dem ὄν nicht bestimmt habe. In Ansehung des Zweiten giebt er dem Parmenides Recht, wenn er darunter einen leeren Begrif, dem gar kein Gegenstand entspreche, verstanden habe. So etwas sei ganz ungedenkbar. Wenn aber, wie Plato annimmt, das ὄν Etwas sei, das mit positi-

sein

5) Theaetet. S. 137. Sophista. S. 103.

den Prädicaten gedacht werde, so müsse das μη ον dasjenige sein, was mit negativen Prädicaten vorgestellt werde. In diesem Falle sei das letzte nicht das Gegentheil von dem Ersten, sondern nur etwas Verschiedenes, ein Merkmal, welches dem einem Subjekte angehöre, und dem andern abgesprochen werde, und in dieser Rücksicht habe das Eine so gut Realität als das Andere. Plato betrachtete also das μη ον nicht als Ding, sondern als einen Begrif, welches auch sein logischmetaphysischer Gesichtspunkt foderte. *).

Wiewohl nun Plato nichts aus dem Eleatischen Systeme nehmen konnte, in dem Sinne nehmlich, in welchem es die angeführten Schriftsteller verstehen, und wenn er wirklich einigen Stof daraus entlehnte, ihn zuerst nach Erfoderniß seines eignen Lehrgebäudes umbilden mußte, wodurch er selbst sein Eigenthum wurde: so kann man aber auch nicht läugnen, daß diese Philosophie, wie die Pythagoräische, großen Einfluß auf die Bildung seines Systems gehabt habe. Die Aufführung eines solchen metaphysischen Gebäudes aus einem einzigen Begrif konnte nicht anders als lehrreich für ihn sein, da er die Idee davon ebenfalls nur auf eine andere Art, nach dem Bedürfniß der praktischen Vernunft ausführen wollte. Sie führte ihn durch Nachdenken nicht weniger als die Pythagoräische auf die Bemerkung von gewissen übersinnlichen Begriffen. Durch die weitere Verfolgung dieses Gedankens, durch die Nachforschung über den Ursprung derselben, stellte sich ihm auf einmal sein ganzes Intellektualsystem dar. Die Dunkelheiten und Schwierigkeiten dieser Philosophie machten ihn auf das Bedürfniß einer größern Deutlichkeit durch logische Bestimmung und Zergliederung der Begriffe aufmerksam. Plato machte also wirklich Gebrauch von der Eleatischen Philosophie, aber einen philosophischen; er benuzte die vor-

*). Sophista. C. 240 seq. 284, 285.

hergehenden Versuche der räsonnirenden Vernunft, aber als Selbstdenker.

Heraclits Lehrgebäude beruhete ganz auf Materialismus. Nichts existirt nach ihm als die Materie, die aber von zweierlei Art ist, grobe und feine. Die feineste durchdringt alles, sie ist das wirkende Princip. Hieraus folgerte er die Veränderlichkeit aller Dinge. Diesen Lehrsatz, glaubt man, habe Plato von dem Heraclitus angenommen, aber auf welche Art, ist noch nicht untersucht worden. In seiner frühen Jugend hatte er diese Philosophie von dem Kratylus gehöret, aber sie konnte, wie es scheint, seinem Kopfe keine Befriedigung geben, und sie führte ihn endlich auf seine Ideenlehre [7]). Wahrscheinlich bemerkte er etwas Wahres in der Behauptung, daß alles flieſſe, welches aber zu allgemein ausgedrückt und daher noch nicht gehörig bestimmt sei. Sollte diese Behauptung in dieser Allgemeinheit gelten, so konnte keine Erkenntniß irgend eines Gegenstandes statt finden. Dieses empörte seinen zu Speculationen hinstrebenden Kopf, und reizte ihn zur Untersuchung über den wahren Sinn und Umfang jener Behauptung. Sein fortgesetztes Nachdenken führte endlich die Unterscheidung zwischen den Erscheinungen, in so fern sie beharrlich sind, und in so fern sie wechseln, zwischen den sinnlichen Vorstellungen, welche auf das Einzelne gehen, und den Begriffen, welche das Allgemeine, die Arten und Gattungen zum Gegenstande haben [8]). Hierdurch konnte er nicht nur den innern Streit seines Kopfes beilegen, sondern sich auch einen Grund von dem Wahren und Falschen angeben, welches in dem Heraclitischen System enthalten war. Von dieser Seite that ihm diese Philosophie einen groſsen Dienst, indem sie ihn durch ihre Einseitigkeit auf die

7) Aristoteles Metaphysicor. I, 6. XIII, 4.
8) Aristotel. Metaphysicor. I, 6. Thucerus, S. 349.

Digitized by Google

die Entdeckung sehr wichtiger Sätze hinleitete. Allein man kann nicht sagen, daß er die Heraclitische Lehre von dem allgemeinen Flusse der Dinge angenommen, oder gar von dem Heraclitus entlehnt habe, weil er sie erstlich näher bestimmen mußte, ehe sie in sein System paßte. Es streitet dagegen auch noch ein anderer Grund. Heraclit hatte seine Behauptungen in ein solches Dunkel gehüllet, daß Plato, Aristoteles und alle andere Schriftsteller über seine Unverständlichkeit klagen [9]). Er hatte daher auch die Gründe seiner Behauptung, die seinem Gemüthe vielleicht nur dunkel vorschwebten, nicht mit deutlichen Begriffen ausgeführet. Unterdessen fand diese doch viele Anhänger, unter welchen der Sophist, Protagoras der berühmteste ist. Aber auch dieser hatte sie angenommen, ohne ihr neue Gründe zu geben, oder die Heraclitischen mehr zu entwickeln. In dieser Gestalt fand Plato, wie er selber versichert, diese Lehre, mehr als eine Meinung (μαθος) als auf Gründe gestützte Behauptung. Er nahm sich nach seinem eignen Ausdruck dieses hilflosen Waisen an, und führte zuerst die scharfsinnigsten Beweise und Gegengründe gegen die möglichen Einwürfe aus [10]). Also hat diese Behauptung dem Plato eben so viel, ja vielleicht noch mehr zu verdanken, als dem Heraclit. Von dieser Seite kann er daher auch nicht als ein Kompilator angesehen werden.

Wir gehen zu der Sokratischen Philosophie über. In einer andern Schrift habe ich das Resultat von meinem Nachdenken über die Verschiedenheit der Platonischen und Sokratischen Philosophie weitläufig vorgetragen. Weder die Beurtheilung denkender Gelehrten,

9) Theaetet, S. 129. Aristotel. Rhetor. III, 5. Diogenes, IX, 6.

10) Theaetetus, S. 97, 100.

ten, nach die wiederholte Selbstprüfung meiner Gründe hat mir bis hieher Ursache gegeben, meine Ueberzeugung zu ändern. Ich werde daher mit Verweisung auf jene ausführlichere Abhandlung nur überhaupt von dem Verhältniß dieser beiden Philosophien handeln.

Das lebhafte aber dunkle Bewußtsein von sittlichen Urtheilen, Begriffen und Gefühlen war die Quelle, woraus die ganze Sokratische Philosophie entsproß, war der Grund, worauf sie sich stützte. Sein ganzes Bestreben war auf die Erweckung, Ausbildung und Belebung dieser Ueberzeugungen in andern Menschen gerichtet. Er trug sie nicht als eigne subjektive Wahrheiten, auch nicht als Lehrsätze vor, die auf objektiven Gründen beruhen, sondern er philosophirte sie gleichsam aus jedem menschlichen Herzen heraus. Denn er sezte voraus, daß sie jeder Mensch in sich selbst antreffen müsse, wovon ihn sein inniges Gefühl überzeugte. Er philosophierte also nicht für die Schule, sondern für das Leben. Seine Moral bestand in den Aussprüchen seines gesunden Menschenverstandes und seines für alles Schöne und Gute lebhaft empfindenden Herzens, welche sich ihm bei einzelnen Veranlassungen und Unterredungen darstellten, und aus Regeln, welche auf konkrete Fälle angepaßt waren. Er fing zwar zuerst an, die allgemeinen Begriffe von moralischen Gegenständen zu entwickeln, allein weil er immer nur individuelle Beispiele z. B. von Tugenden zum Grunde legte, und aus ihnen die Merkmale ableitete, so behielten auch seine Erklärungen immer etwas Individuelles, und Schwankendes. Seine Absicht war dabei, nur den Verstand auf Begriffe zu leiten, welche in dem wirklichen Leben als Regeln brauchbar sein könnten, nicht aber Begriffe für die wissenschaftliche Moral zu bilden; er betrachtete die moralischen Gegenstände in Konkreto, in der Anwendung, nicht in Abstrakto.

Nach

Nach einem obersten Grunde der Sittlichkeit forschte er nicht, denn der lag in dem unentwickelten Bewußtsein derselben, und bei seinem Erziehungsgeschäfte legte er jedem Thatsachen vor, und ließ ihn aus denselben Folgerungen ziehen, welche für sein Bewußtsein klar waren. An dasselbe schlossen sich auch gerne andere Gesinnungen und Ueberzeugungen z. B. von der Glückseligkeit, der innern Ruhe des Gewissens, der Religion an.

Plato hatte einen andern Entzweck und einen andern Gesichtspunkt als Sokrates. Seine Neigung zu Speculationen, die sich schon zeigte, als er noch Schüler des Sokrates war, reizte ihn unaufhörlich zur Erforschung der Gründe der Sittlichkeit. Dem Sokrates verdankte er wahrscheinlich seine moralische Bildung, und sein Interesse für alles, was auf Sittlichkeit Beziehung hat. Dieses lebhafte Gefühl wurde sein Führer in seinen Untersuchungen über die Pflichten und ihre Gründe, hielt ihn von Verirrungen ab, und zeigte ihm in seinem Innern die Quelle, woraus seine Wißbegierde Nahrung erhalten konnte. — Aus gewissen Thatsachen, die wir im ersten Abschnitt angegeben haben, überzeugte er sich, daß es eine Philosophie für die Pflichten der M. geben müsse, und daß sie die wichtigste und unentbehrlichste Wissenschaft sei [11]). Diese nach seinen Kräften zu Stande zu bringen, war sein großer Entzweck. Zu dem Ende untersuchte er die wichtigsten philosophischen Begriffe, z. B. von dem Guten, von den Tugenden, um auf ihre Grundbegriffe zu kommen, welche allen konkreten Begriffen und Urtheilen zum Grunde liegen. Auch hier blieb er seinem logischen metaphysischen Gesichtspunkte getreu. Bei dem Nachdenken über den Grund der sittlichen Begriffe machte er manche Entdeckun-

11) Epistol. VII. S. 97.

deckungen über die Natur des Vorstellens und des Begehrens, über den Unterschied des vernünftigen und unvernünftigen Theiles der Seele [12]).

Die Morallehre des Plato unterschied sich hauptsächlich durch die Entdeckung eines Grundes aller sittlichen Erkenntniß, so wie aller theoretischen, nehmlich der Vernunft. Indem er aus dieser alle Begriffe, die sich auf die Sittlichkeit beziehen, ableitete, konnte er sie allgemeiner, und durch die Absonderung des Konkreten, reiner ausdrücken. Sie bekamen dadurch mehr Zusammenhang und Harmonie unter einander. Plato legte dadurch den Grund zu einer wissenschaftlichen Moral. Indem durch seine höheren Abstraktionen ein höheres und reineres Ideal von Sittlichkeit hervor ging, zeigte sich auch das Bedürfniß der Vernunft, zum Behuf derselben die Wahrheiten der Religion auf feste Ueberzeugungsgründe zu stützen. Daher denn seine Versuche einer metaphysischen Demonstration derselben.

Sokrates schränkte alle Untersuchungen des menschlichen Geistes auf das Nützliche oder Brauchbare für das Praktische Leben (worunter die sittliche Erkenntniß den ersten Platz einnahm) ein, und verwarf alle Speculation, weil er sie als unnütz oder gar irreligiös betrachtete. Da aber Plato die Quelle aller Erkenntniß sowohl in dem Theoretischen als in dem Praktischen, in einem gemeinschaftlichen Vermögen der Vernunft entdeckte, so konnte er, ohne der Vernunft zu widersprechen, nicht das eine Interesse dem andern aufopfern, sondern erklärte sich für beide. Daher machte er den ersten Versuch die Speculation mit der praktischen Vernunft, die Moral mit der Religion durch metaphysische Beweisgründe zu vereinigen.

Sokra-

12) Aristotel. ηθικων μεγαλ. I, 1.

Sokrates hatte dem Plato die nächste Veranlassung zu seiner ganzen Philosophie gegeben. Denn die Beziehung auf Sittlichkeit war, wie wir oben gesehen haben, das Band, welches alle drei Theile der Philosophie an einander knüpfte. Sobald Plato das Bedürfniß einer wissenschaftlichen Bearbeitung der Moral, und die Bedingungen derselben, lebhaft dachte, so bald stellte sich seinem Bewußtsein auch die Nothwendigkeit einer Theorie des Denkens (als des einzigen Erkenntnißvermögens) dar, womit hernach die Wissenschaft der erkennbaren Dinge von selbst sich aufdrang. Sokrates hatte ihm also eigentlich das große Thema seiner Philosophie zur Bearbeitung aufgegeben, wiewohl er zur Ausführung desselben unmittelbar nichts beigetragen hat. Die Idee einer solchen Philosophie, der Plan und die Ausführung gehöret dem Plato als Eigenthum an.

Unterdessen kann man nicht läugnen, daß Plato vielen Stof aus der Sokratischen Philosophie in seine Schriften verwebet hat, aber doch auf eine Art, welche einen selbstdenkenden Kopf verräth. In seinen frühern Dialogen, in welchen zum Theil nur noch entferntere Spuren seiner eignen Ideen vorkommen, bearbeitete er wahrscheinlich Gegenstände, wozu ihm die Sokratische Philosophie unmittelbar Veranlassung gegeben hatte. Sie handeln nehmlich von den menschlichen Dingen, über welche Sokrates einzig und allein philosophierte. Daher kommt es, daß sie mit den Unterredungen seines Lehrers viel Aehnlichkeit haben, welche uns Xenophon hauptsächlich aufbewahret hat. In allen diesen wird keine Behauptung aufgestellet, sondern die Ausführung und Bestreitung fremder Behauptungen macht fast den ganzen Inhalt aus. Ueber jede der vier Kardinaltugenden, werden verschiedene Definitionen angegeben und geprüft, aber keine thut dem Forschungsgeiste und dem

Scharfsinne des Plato Genüge, weil sie zu enge oder zu weit waren, und das allgemeine Merkmal, welches sie zu Arten eines Geschlechts machten, nicht enthielten. Das Hauptresultat, auf welches diese Schriften hinführen, ist dieses. Die vollständige Erkenntniß der sittlichen Gegenstände ist für jeden Menschen unentbehrlich, aber es ist noch keine Wissenschaft vorhanden, welche die moralischen Begriffe und Urtheile aus ihrem Grund abgeleitet hat. Hierdurch zeigte Plato, wie ich mir die Sache vorstelle, den Punkt an, auf welchen sein philosophisches Nachdenken gerichtet war, nach einem höhern Grunde zu forschen, aus welchem sich die sittlichen Erkenntnisse ableiten ließen. Die Erklärungen, Begriffe und Resultate, welche Sokrates gefunden hatte, waren also nur die Veranlassungen zu weiterm Denken, sie waren die Materialien, welche er unter höhere Regeln und Grundsätze zu ordnen suchte. In diesen Dialogen kommen aber auch noch andere Gedanken vor, welche von seinen Streben nach Erkenntniß aus Principien zeugen, durch welche sich seine Philosophie von der Sokratischen unterscheidet, z. B. seine Ideen von einer Logik, die sich schon in seinem Charmides äußern. Je mehr diese in seinem spätern Schriften zum Vorschein kommen, desto mehr Verschiedenheit offenbaret sich zwischen diesen beiden Männern, desto mehr verliert sich die Aehnlichkeit, welche durch die Einheit des Gegenstandes in seinen frühern Werken entstanden war.

Wenn wir also das Verhältniß der Platonischen Philosophie zu den ältern Philosophemen nach allgemeinen Gesichtspunkten bestimmen wollen, so müssen wir den Inhalt und die Form derselben unterscheiden. Die Form oder der Zusammenhang durch Gründe, der Grad der Entwickelung der Begriffe, die Art und Weise sie aus höhern abzuleiten, die Anordnung nach Principien zu einem Ganzen, die Beschaffenheit der Principien, und über-

überhaupt die ganze Bearbeitung des Stoffes zu einem System ist, ob sie gleich durch die vielen vorhergegangenen Versuche der Philosophen veranlaßt worden ist, dennoch eigenes Werk seines Geistes. Daher lassen sich von dieser Seite auch die meisten Unterscheidungspunkte wahrnehmen. Erstlich. Jeder von den vorher gegangenen Philosophen arbeitete entweder nur für die Speculation oder für das praktische Leben. Daher ihre Einseitigkeit und Beschränktheit. Die Platonische Philosophie umfaßte das Interesse der speculativen und praktischen Vernunft. Zweitens. Auf dem Wege der Speculation waren verschiedene philosophische Systeme hervorgegangen, welche durch den einseitigen Gesichtspunkt ihrer Urheber, einander widersprachen. In dem einem wird nur der Materie, in dem andern nur den Ideen Wirklichkeit zugesprochen; nach dem einem wird alles Wirkliche für veränderlich, in dem andern für unveränderlich erkläret. Hier wird nur eine Substanz behauptet, und ihr Merkmal in der Unveränderlichkeit gesucht, dort wird das Dasein mehrerer angenommen, welche sich durch ihre Veränderlichkeit offenbaren. Plato vereinigte alle diese verschiedenen Rücksichten in seiner Philosophie, indem er bestimmte, in wie fern die Dinge als veränderlich oder unveränderlich gedacht werden. Drittens. Die ältern Philosophen gingen von den Dingen, Plato von Begriffen aus. Viertens. In den ältern Philosophien war durchgängig ein Mangel von Deutlichkeit und Bestimmung der Begriffe, weil sie noch nicht die Gesetze des Denkens zum deutlichen Bewußtsein gebracht hatten. Plato ersezte diesen Mangel durch den ersten Versuch einer Logik. Fünftens. Die frühern Systeme entbehrten des Vortheiles, daß sie von bestimmten Principien, oder auch nur bestimmten Begriffen von der Philosophie ausgehen konnten. Plato verschafte sich den Gebrauch derselben durch einen Begrif von Philosophie.

In

In Ansehung des Inhalts benutzte Plato freilich die Produkte des philosophischen Geistes, welche vor ihm erschienen waren, indem er vielerlei Lehrsätze aus den Systemen annahm, und in sein eignes einverleibte. Aber er bewies sich auch dabei als einen denkenden Kopf, der auch entlehnten Behauptungen eine eigne Bildung und Form mittheilet. Dieses konnte auch nicht anders sein, wenn er sich ein eignes System entworfen hatte, woran nicht gezweifelt werden kann. Er mußte die Materialien welche ihm die Denkmäler des menschlichen Verstandes darboten, meistentheils erst nach dem Zweck und Erfoderniß seines Systems verarbeiten, entwickeln, an einander reihen, wenn sie zu einem Ganzen tauglich sein sollten, durch welche Verarbeitung sie sein erworbenes Eigenthum werden. Diese Materialien aber machen nicht den ganzen Inhalt seiner Philosophie aus. Da er den Umfang der Philosophie so ansehnlich erweiterte, ein ganz neues Gebiet hinzusetzte, wo ihm die Arbeiten der frühern Denker nicht zu Statten kamen; da er von einem neuen Gesichtspunkt ausging, und nach eignen Grundsätzen seine Untersuchungen einleitete, so konnte es nicht fehlen, daß er sich die Materialien zu seinem vorhabenden Bau größtentheils selbst aufsuchen und herbeischaffen mußte. Diese nebst der Form seiner Philosophie machen sein ursprüngliches Eigenthum aus.

Wenn nun dieses seine Richtigkeit hat, so läßt sich sowohl die eine Behauptung, daß die Platonische Philosophie nur ein Aggregat von drei verschiedenen Systemen; als auch die andere: daß sie die älteste Philosophie des menschlichen Verstandes sei, in Ansehung ihres Ursprungs erklären und in Ansehung ihrer Wahrheit beurtheilen.

Diejenigen, welche die erste Behauptung annehmen, haben ihr Augenmerk nur auf die Materialien und den

Inhalt der Platonischen Philosophie gerichtet. Sie fanden, daß Plato der erste gelehrte Philosoph war, der die Behauptungen seiner Vorgänger kennet, und oft ausdrücklich anführet. In seinen Schriften trafen sie Materialien aus allen Philosophien, vorzüglich den drei oben genannten, wieder an, und bemerkten das Bestreben des Philosophen, verschiedene entgegengesezte Systeme mit einander zu vereinigen. Sie entdeckten mancherlei Widersprüche, und nicht wohl vereinbare Behauptungen, welche sie aus der Vermischung verschiedener ungleichartiger Systeme erklärten. Indem sie nun auf die Form seiner Philosophie keine Rücksicht nehmen, der Verbindung der einzelnen Sätze durch Grundsätze nicht nachspüren, können sie freilich keine Einheit entdecken, und müssen seine Philosophie für einen unglücklichen Versuch halten, unvereinbare Systeme zusammenzusetzen. Es ist aber nicht abzusehen, wie Plato sich diese Vereinigung nur als als möglich habe denken können, ohne die Beziehung der einzelnen Theile auf ein Princip wahrzunehmen, oder wie er noch eine Stelle unter den Philosophen verdiene, wenn er sie ohne eine solche Einheit der Idee, d. h. unphilosophisch verbunden hätte. Diese Vorstellungsart ist zu eingeschränkt, und einseitig und daher falsch.

Die andere Behauptung, deren vorzüglichster Vertheidiger Herr Plessing ist, hat den nehmlichen Fehler. Er glaubte darthun zu können, daß die ältern Griechen sowohl als die Ausländer, von deren Theologie wir einige Kenntniß haben, fast ein und ebendasselbe System gehabt haben, welches Plato in spätern Zeiten öffentlich lehrte, und welches er von den Alten angenommen hatte [13]). Nicht allein in den vorhergehenden philosophischen

13) Memnonium. Zweiter Band. S. 290, 291.

Digitized by Google

schen Systemen findet er diese Identität, sondern erstrekt sie auch sogar auf die Religionssysteme der Völker, vorzüglich dasjenige, welches in den Mysterien herschend war. Es giebt allerdings eine Aehnlichkeit und Beziehung unter diesen Systemen, welche den Inhalt betrift, aber auch eine Verschiedenheit, welche aus der Form der Platonischen Philosophie entspringt. Die ältern Philosophen suchten die nehmlichen Probleme aufzulösen, welche den Gegenstand der Platonischen Philosophie ausmachen: aber sie betrachteten sie nur einseitig. Sie forschten nach dem lezten Grunde der Entstehung und der Natur der Welt, so weit sie dieselbe kannten, nehmlich der physischen, sie suchten den Grund in dem Inbegrif der physischen Welt. Ihre Systeme waren materialistisch. Plato forschte nach dem Princip alles Denkbaren, aus intelligibelen Principien. Eben so verschieden war die Beschaffenheit ihrer Systeme in Ansehung der wissenschaftlichen Behandlung. Wie konnte ein Mann von so großem Scharfsinn und Gelehrsamkeit diese beträchtliche Differenz übersehen? Er allegorisirt erstlich Platonischen Sinn in jene materialistischen Systeme hinein, und findet alsdann freilich, was er selbst hineingetragen hatte, und wundert sich, wie Aristoteles den Sinn dieser Systeme so grob habe entstellen können. Allein Aristoteles und Plato, der sie aus eben demselben Gesichtspunkte betrachtet, haben ganz unstreitig Recht [14]). Gesezt es fände sich auch diese Aehnlichkeit wirklich, so kann doch die Verschiedenheit in der wissenschaftlichen Behandlung, die gewiß nicht unbeträchtlich ist, nicht geläugnet werden. — Jedwedes Religionssystem beruhet auf den Ueberzeugungen von Gottes Dasein und einem künftigen Stand der Belohnung. Auch die Platonische

14) Sophista, S. 253, 259, 260.

tonische Philosophie hat ihr Religionssystem, wodurch sie eine gewisse Beziehung auf das Religionssystem aller Völker bekommt. Allein was dort aus historischen Gründen geglaubt wird, das machte Plato zu einer Frage der theoretischen Vernunft, wodurch sie sich wieder von jedem populären Religionssystem unterscheidet. Diese Unterscheidung vernachlässigte Plessing, trug die speculative Theologie des Plato mit allem dem, was mit ihr zusammenhängt, in jene hinein, und leitete nun aus diesen jene wieder ab. Dieses Versehen läßt sich einigermaßen dadurch entschuldigen, daß Plato selbst durch einige Stellen Veranlassung zu der Verwechselung seiner Philosophie mit der Mysterienreligion gegeben hat, wiewohl er auch wieder durch andere dafür sorgte, daß man ihn nicht mißverstehen konnte. Weil er den Zweck der Mysterien nach seinen eignen Ideen erklärt, oder vielmehr bestimmt, was er sein sollte, als was er ist, so kehret nun Plessing die Sache um, und glaubt, seine Philosophie und die Lehren der Mysterien wären einerlei gewesen, weil sie auf einerlei Zwecken beruhet hätten [15]). Die richtige Erklärung dieser Stelle widerspricht aber nicht nur selbst dieser Behauptung, sondern auch viele andere Stellen beweisen augenscheinlich, daß Plato die Mysterien nach einem andern Maaßstabe beurtheilte [16]). Wenn endlich diese Identität wirklich statt gefunden hätte, so mußte man annehmen, daß die Priester der Mysterien nicht allein gewisse Sätze vorgetragen, sondern sie auch deutlich entwickelt und aus Vernunftgründen abgeleitet hätten, welches aber schon an sich nicht wahrscheinlich ist, und mit vielen Stellen in Widerspruch stehet. So versichert Plutarch, daß der Hierophant die

15) Phaedo, S. 157.

16) Politic. S. 74. de republica S. 218, 220. Epistol. VII, S. 113. Cratylus, S. 289, 290.

die geheime Lehre vorgetragen habe, ohne einen Grund anzuführen, woraus Glaube oder Ueberzeugung hätte entstehen können [17]). Cicero, der doch ein Eingeweiheter war, behauptet, daß Plato die Ueberzeugung von der Fortdauer der Seelen zuerst aus Gründen hergeleitet habe [18]). Wenn nun in den Mysterien nicht einmal für die Hofnung der Unsterblichkeit Ueberzeugungsgründe sind gelehret worden, so kann man es noch weit weniger von andern Gegenständen erwarten.

Kurz man muß die Eigenthümlichkeiten und den Geist der Platonischen Philosophie gänzlich verkennen, oder sie willkührlich in die ältern Systeme übertragen; man muß den ausdrücklichen Urtheilen des Plato und des Aristoteles widersprechen, wenn man sie entweder für ein Aggregat von vielen zusammengetragenen Sätzen, oder für ein blos gelerntes oder angenommenes System halten will. Das Gegentheil davon wird sich, wie wir hoffen, noch besser in der folgenden Darstellung dieser Philosophie selbst zeigen.

17) Plutarchus de oraculor defectu t. II. S. 422. ταυτ' οὖν περὶ τούτων μυθολογοῦντος ἡμῖν ἀτεχνως, καθαπερ ἐν τελετῇ καὶ μύησει, μηδεμίαν ἀπόδειξιν τοῦ λογου μηδε πίστιν ἐπιφερόντος.

18) Tusculan. Qu. I, 27.

Ende des ersten Bandes.

Druck-

Druckfehler.

Seite	2	Zeile	3	Anapilides muß heißen Anaxilides.
—	3	—	11	Stratocles — Stratocles.
—	—	—	13	Jſarcieus — Jſarchus.
—	—	—		Neanthas — Neanthes.
—	—	—	16	Eydorus — Diogenes.
—	6	—	13	Pyrilampas — Pyrilampes.
—	7	—	7	Schiefblicke — Scharfblicke.
—	10	—	9	war — wer
—	—	—	12	würde — wurde.
—	12	lezte Z.		ſtunde — ſtund.
—	13	—	4 vom Ende	Ariſtopenus — Ariſtoxenus.
—	—	—	3 —	Tarogra — Tanagra.
—	19	—	21	iſt Hercules aus Verſehen zweimal geſezt.
—	—	—	3 vom Ende	σανιςηος — νεανιςηος.
—	20	—	10 —	das — des.
—	21	—	8 —	andere — anderen.
—	37	—	3	Nactanebis — Nectanebo.
—	44	—	13	Aeginaten — Aegineten.
—	45	unten in der Anmerkung		πειθωδε — πειθαςδε.
—	52	in den Anmerk. Z. 3		l. — tom.
—	67	—	28	Annicaris — Anniceris.
—	78	—	20	Lodomas — Laodamas.
—	92	Anmerk. Z. 4		διαλεν — διειλεν.
—	93	Anmerk. Z. 2		Gyneſius — Syneſius.
—	99	—	10	ἐιςτερος — ἐςτερος.
—	—	—	11	φωςτορος — φωςφορος.
—	102	—	1	παραδειγμα — παραδειγμα.
—	103	Anm. Z. 1		muß nach Phyſic. das Avic. weggeſtr. werden.
—	105	—	18	τοιγαιον — τοιχειον.
—	107	—	27	Ariſtodarus — Ariſtodorus.
—	113	—	3 vom Ende	Schri — Schrift.
—	—	—	lezte Zeile	getra — getraue.
—	122	—	20	Perilempes — Pyrilampes.
—	123	vorlezte Z.		An — Ankla-
—	—	lezte Z.		Geg — Gegner
—	126	—	17	nach Leſer muß ſtatt ; ein, ſtehen.
—	129	—	4	wußten — wüßten.
—	138	—	5 vom Ende	Burant — Burnet.
—	146	lezte Z.		wichtigen — richtigen.
—	162	—	23	herſchende — herſchenden
—	—	—	24	feſtſtehende — feſtſtehenden.
—	164	—	3	Segende — Segenden
—	174	—	8	entworfen — entworfen.

Digitized by Google

Einige Zusätze.

S. 114. Nach dem Zeugnisse des Suidas in dem Worte αγαθα δαιμονος waren die αγραφα δογματα wirklich eine Schrift, aber nicht des Plato, sondern des Aristoteles. ὅτι περι τ' αγαθα βιβλιον συνταξας Αριστοτελης, τας αγραφους του Πλατωνος δοξας εν ταυτῳ κατατατται, και μεμνηται του συνταγματος Αριστοτελης, εν τῳ πρωτῳ περι ψυχης (1, 2) επονομαζων αυτο περι φιλοσοφιας. Womit Philoponus übereinstimmt Commentarius in Physic. Aristot. τας δ' αγραφους συνουσιας του Πλατωνος αυτος ὁ Αριστοτελης συνιγραψατο. Allein es scheint nicht wahrscheinlich, daß τα αγραφα δογματα und περι φιλοσοφιας eine und die nehmliche Schrift sein könne. Denn warum führte es Aristoteles nicht unter dem eigentlichen Titel an? Die Art wie er der αγραφων erwähnet, zeigt offenbar, daß es ein Aufsatz von dem Plato und nicht von ihm sein kann. Αλλον δε τροπον, sagt er, ενιοι τε λεγουν το μεταληπτικον και εν τοις λεγομενοις αγραφοις δογμασι.

Ebendas. Die Schrift διαιρεσεις führet Aristoteles auch de partib. animal. 1, 2 an. Daß dieses wirklich eine Schrift vom Plato war, erhellet unwidersprechlich aus dem dreizehnten Briefe des Plato, wo er an den Dionysius schreibt: και νυν τουτ' αυτο παρασκευαζων, των τε Πυθαγορειων πεμπω σοι και των διαιρεσεων. S. 171. Die meisten Ausleger haben dieses von einer Person verstanden, von welcher hernach Plato spricht nehmlich dem Helicon. Cornarius glaubte, die Stelle sei verderbt, und wollte daher suppliren των διαιρεσεων εμπειρον. Dieses ist aber nicht nöthig, wenn man annimmt, daß Plato von einer Schrift redet, von welcher er einen Theil dem Dionysius überschicket.

Aus dieser Stelle kann man auch schließen, daß Plato ein Werk über die Pythagoräische Philosophie aufgesetzt hat, dessen Verlust zu bedauern ist.

So wie Plato in einem besondern Dialog Untersuchungen anstellte, über den Begrif und Charakter eines Sophisten und eines Politikers, eben so hatte er auch eine besondere Schrift der Entwickelung des Begrifs von dem Philosophen bestimmt. Politicus, S. 3, 4. Sophista, S. 201. 204. Ob er dieses Vorhaben nicht ausgeführet, oder ob dieser Dialog verlohren gegangen, kann aus Mangel an allen Nachrichten nicht ausgemacht werden.

Digitized by Google

System

der

Platonischen Philosophie

von

M. Wilhelm Gottlieb Tennemann.

Zweiter Band.

Leipzig

bei Johann Ambrosius Barth 1794.

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorrede.

Der erste Band von diesem Werke ist zwar mit viel Nachsicht beurtheilet und nicht ohne Beifall aufgenommen worden, daß der Verfasser, wenn er auch nur ein wenig Eigenliebe besizt, leicht verleitet werden könnte, darin eine Aufmunterung zu ähnlichen Arbeiten, und eine Art von Vorbedeutung für die gute Aufnahme des zweiten zu finden. Allein die Arbeit in beiden Bänden ist so sehr von einander unterschieden, daß er sich von dem Beifall, den der erste erhielt, nichts für die Aufnahme des zweiten versprechen darf, wenn er sich nicht des Fehlers schuldig machen will, der so oft bei Vätern und Müttern angetroffen wird, daß sie an ihren Kindern nichts als lauter Vollkommenheiten gewahr werden.

Der erste Band enthielt die Einleitung zu der Philosophie des Plato; in dem zweiten wird der Anfang gemacht, das Lehrgebäude jenes Philosophen selbst, nach dem dort entworfenen Plane, zu bearbeiten und darzustellen. Der Plan hat in dem

Digitized by Google

Wesentlichen Beifall bei Kennern erhalten, so viel ich aus der Leipziger und Göttinger Zeitung (mehrere Rezensionen sind bis hieher noch nicht erschienen), und aus einigen Privat-Urtheilen schließen kann. Nur eine einzige Bedenklichkeit wurde, wo ich nicht irre, in der Göttingischen Rezension geäußert, über die Möglichkeit, die Platonische Philosophie in einem System darzustellen, weil es dem Rezensenten noch zweifelhaft schien, ob auch Plato überhaupt ein System gehabt habe. Ich sehe mich also genöthiget, über diesen Punkt noch Einiges zu sagen. Ob in den Schriften des Plato ein System, das ist, ein Ganzes von Grund- Lehr- und Folge-Sätzen enthalten sei, kann keine Frage sein. Allein wenn gleich dieses nur ein Enthusiast behaupten könnte, so ist doch dadurch die Vermuthung noch nicht widerlegt, daß er demungeachtet ein philosophisches System gehabt habe; wiewohl er aus gewissen Ursachen nicht für gut fand, dasselbe nach seinem ganzen Inhalte und Zusammenhange schriftlich bekannt zu machen. Diese Vermuthung erhält durch die Thatsachen, welche ich in dem ersten Bande aufgestellt habe, keinen geringen Grad von historischer Gewißheit. Wenn man damit noch folgende Gründe verbindet, daß er von einigen Theilen der Philosophie, von denen nur Fragmente in seinen Schriften vorkommen, die Begriffe, Grundsätze und Methode angiebt, wie z. B. von der Logik und Metaphysik, Sophista S. 274. de Republica VI. S. 124.;

daß

daß er auf wichtige Erörterungen aufmerksam macht, welche er dem ganzen Publicum nicht mittheilen wollte, weil er sie der Fassungskraft desselben nicht für angemessen hielt, oder auch aus andern Gründen, de Republica VII. S. 164. Timaeus S. 352. und 318.; wenn man, sage ich, diese Gründe zu den schon angeführten Thatsachen und Zeugnissen hinzufüget: so kann man wohl den Scepticismus nicht so weit treiben, um noch daran zu zweifeln, daß Plato ein eignes System der Philosophie für sich oder seine vertrauten Schüler entworfen hatte. Ich bin zwar überzeugt, daß der genannte Rezensent, wenn er wirklich dieser Meinung war, wichtige Gründe müsse dazu gehabt haben; wünschte aber zugleich, daß es ihm möchte gefallen haben, lieber diese Gründe oder einige davon anzuführen, als die Sache auf den doch immer mißlichen Erfolg meines Unternehmens, dieses System aufzustellen, beruhen zu lassen. Es würde mir auch jezt noch ein wichtiges Geschenk sein, wenn dieser würdige Mann mir schriftlich seine Gründe mittheilen wollte.

Aber vielleicht bezweifelte der Hr. Rezensent nicht dieß, sondern, ob es möglich sei, das Platonische System aus den vorhandenen Materialien wieder herzustellen. Hier ließe sich freilich die Sache am besten durch eine Probe entscheiden. Ich habe in der Vorrede zum ersten Bande sowohl die Gründe angegeben, aus welchen ich diese systematische Be-

Digitized by Google

arbeitung der Platonischen Philosophie für möglich halte, als auch den Plan gezeichnet, nach welchem ich sie wirklich versuchen würde. Es ist aber vielleicht nicht unzweckmäßig, wenn ich hier noch einiges darüber sage, um einige Mißverständnisse zu hindern.

Man kann die Platonische Philosophie, so wie jede andere, systematisch a priori darstellen, wenn man das Eigenthümliche derselben in bestimmte Formeln faßt, und was in demselben enthalten ist, vollständig entwickelt. Auf diesem Wege kann es sich treffen, daß ein scharfsinniger Denker ein System viel systematischer und bündiger, mit mehr Bestimmtheit und Klarheit herstellet, als es sich in dem Kopfe seines Erfinders gebildet hatte. Das System, das auf diese Art hervorgehet, ist gleichsam die Idee von dem, was es eigentlich sein sollte, was aber selten der Idee angemessen gefunden wird. Diese Methode lag außer dem Wege, welchen ich mir vorgezeichnet hatte. Meine Absicht war, so viel als möglich keinen Schritt als nur in Gesellschaft des Plato zu thun, oder mit andern Worten, die wirklich vorhandenen Materialien der Platonischen Philosophie zu sammlen und zu einem Ganzen zu bearbeiten. Zu diesem Endzweck war es nothwendig, daß ich mir eine Ordnung wählen mußte, um die einzelnen Behauptungen unter gewisse Abschnitte ordnen, diese wieder in einen Zusammenhang unter einander, so wie die einzelnen Sätze in jedem Abschnitte

schnitte in Verbindung bringen zu können. Die Anordnung zum Ganzen gehört nun zwar eigentlich nicht dem Plato an; allein da sich die einzelnen Sätze dem größten Theile nach aus einem obersten Grundsatze herleiten lassen, da in dem Ganzen nur ein Gesichtspunkt herrscht (daß die Vernunft die eigentliche Quelle der Erkenntniß ist), da Plato auch zuweilen selbst den Zusammenhang zwischen einzelnen Sätzen angegeben hat, den ich auch bei der Darstellung zu befolgen suchte, so kann sie auf der andern Seite auch nicht ganz für beliebig und willkührlich angesehen werden.

Nach diesem Plane würde es unzweckmäßig gewesen sein, wenn ich die Lücken ausgefüllt, Begriffe berichtiget und die einzelnen Sätze näher verbunden hätte, als sie es in den Quellen der Platonischen Philosophie sind. Denn ich hätte alsdann das Platonische System nicht dargestellt, wie es in den Schriften des Plato vorhanden ist, sondern wie es a priori gedacht der Idee nach sein sollte.

Man findet in diesem zweiten Bande eine Theorie des Vorstellens, Denkens und Erkennens. Ich habe dadurch nicht sagen wollen, daß Plato wirklich diese Theorien erfunden habe, weil ich das nicht ohne Partheilichkeit für den Plato und ohne Ungerechtigkeit gegen Philosophen unserer Zeit hätte sagen können. Denn obgleich Plato vielleicht der erste war, der die Idee und das Bedürfniß einer

Digitized by Google

solchen Wissenschaft sich deutlicher dachte, und auch wohl das Bestreben hatte, sie zu liefern, so hat er doch nichts mehr als Bruchstücke und Beiträge dazu geliefert. Insofern ich aber diese Materialien doch nicht ohne Ordnung, wie sie sich etwa bei der Lektüre darbieten, den Lesern vorlegen wollte und konnte, sondern sie in einer natürlichen Verbindung darstellen mußte, so nennte ich das eine Theorie, indem ich dadurch den Bezirk eines großen Feldes bezeichnete, innerhalb welchem Plato nur hier und da einige kleine Stücke zu bebauen anfing. Ich schmeichle mir daher, daß sich Niemand an das Wort Theorie stoßen wird.

Die Ideen sind das Fundament der Platonischen Philosophie, und ich wünschte daher so glücklich gewesen zu sein, den Ideengang des Philosophen richtig getroffen, alles was er darüber dachte, treu und vollständig gesagt, und mit den gehörigen Gründen unterstüzt zu haben. Habe ich diese Absicht nicht erreicht, so wird man doch, wie ich hoffe, meinen Versuch in Rücksicht der Schwierigkeiten dieser Untersuchung, welche noch durch die entgegengesezten Gesichtspunkte und sehr abweichenden Erklärungen älterer und neuerer Gelehrten vermehrt werden, mit Nachsicht beurtheilen. Wenn auch dieser Versuch noch unvollkommen ist, so darf ich mir doch vielleicht, ohne die Bescheidenheit zu verletzen, schmeicheln, daß er einige Beiträge zur Beilegung der Streitigkeiten, welche die Ideen in

der

Digitized by Google

der gelehrten Welt veranlaßt haben, enthalte, und Manches wohl von einer neuen Seite und in einer neuen Ansicht darstelle, in welcher es noch nicht so ist gesehen worden. Und so werden vielleicht gründlichere Forscher der Geschichte der Philosophie Veranlassung bekommen, die Sache endlich einmal für allemal zu entscheiden.

Ich sehe mich genöthiget, hier eines Gegners zu gedenken, der von Seiten seines Charakters und seiner Einsichten, von denen sich noch viele schätzbare Früchte für die Platonische Philosophie erwarten lassen, Hochachtung und Aufmerksamkeit verdient. Es ist Herr Dammann in Helmstädt, der zwei akademische Streitschriften über den Begriff des Plato von dem Vorstellungsvermögen geschrieben hat, in welchen er einige Behauptungen über diesen Theil der Platonischen Philosophie, die ich in den Lehren der Sokratiker über Unsterblichkeit der Seele, und in einer Abhandlung in Herrn Borns Magazin vorgetragen hatte, bestreitet, aber das auf eine solche Art, für welche jeder Schriftsteller seinem Gegner verbunden sein muß. Es ist ihm um nichts als um die Wahrheit zu thun, welche ich mit nicht geringerm Eifer suche. Hr. Dammann widerleget in der zweiten Disputation die Gründe, die ich in den Lehren der Sokratiker gegen die Subsanzialität der Ideen mehr hingeworfen als ausgeführt hatte, und

Digitized by Google

beruft sich auf drei Stellen in den Schriften des Plato, welche, ohne den Worten Gewalt anzuthun, nicht anders könnten erklärt werden, als wenn man annähme, daß die Ideen Substanzen sind. Ob ich gleich nicht gefunden habe, was mich nöthigen könnte, meine Erklärungsart aufzugeben; obgleich auch jene drei Stellen aus dem, was ich gesagt habe, sehr natürlich sich erklären lassen, so will ich doch dabei noch etwas verweilen, weil ich Hrn. Dammanns Schrift, als ich die Abhandlung über die Ideen schrieb, noch nicht kannte, und daher keine Rücksicht darauf nehmen konnte.

Die erste Stelle Philebus S. 216. seq. ist unten, wie ich glaube, so erklärt worden, daß kein Zweifel mehr über den Sinn derselben statt finden kann. Plato stellt die drei Fragen auf, welche in Rücksicht der Ideen möglich sind: Giebt es wirklich Ideen, was sind sie; und wie läßt sich der Zusammenhang zwischen ihnen und den concreten Dingen, die unter ihnen stehen, denken? Die erste Frage wird so ausgedrückt: Giebt es Etwas, das sich gegen die concreten Dinge verhält, wie Eins zu Vielem? Unter diesen Einheiten (μονάδες, ἑνάδες), wie sie Plato nennt, kann nichts anders verstanden werden, als die Gattungsbegriffe, wie sich aus dem Erfolg der Untersuchung bei dem Plato klar ergiebt. Zweitens fragt es sich, wie

man

Digitized by Google

man sich diese Einheiten oder Ideen denken müsse, so daß sie ohne allen Wechsel unveränderlich und doch wirklich sind. Diese Frage kann so entschieden werden, daß sie entweder in unzählige Widersprüche verwickelt, oder alle Schwierigkeiten vermeidet. Es fragt sich nun, welche Erklärungsart nach Platos Meinung diesen Vortheil auf ihrer Seite hat. Wenn man den Parmenides gelesen hat, so kann man nicht anders entscheiden, als Plato hielt, die, nach welcher die Ideen keine Substanzen sind, für diejenige, welche mit sich und andern Wahrheiten einhellig ist. Unterdessen, kann man erwiedern, glaubt doch Plato, daß den Ideen Realität zukomme. Realität kommt ihnen ohne Streit zu, aber auch außer dem Vorstellungsvermögen? Sie haben logische Realität, als Begriffe, und objektive, insofern sie die Bedingungen des Wesens der konkreten Dinge sind. In dem göttlichen Verstand sind sie ursprünglich, als Formen der Dinge, nach welchem diese gebildet sind; sie enthalten in dieser Rücksicht das objektive Wesen der Dinge, welches in einem Begriff vorgestellt das Ding an sich ist. In den menschlichen Verstand sind sie durch die Gottheit gelegt; in dieser Rücksicht sind sie die obersten Principe der Erkenntniß. Nur unter der Bedingung, daß sie als Begriffe, die das Wesen der Dinge (die Gattungsmerkmale) enthalten, ist die Vorstellung von einem Dinge an sich möglich. Denn dieses muß als

unver-

Digitized by Google

unveränderlich gedacht werden. Es läßt sich aber nichts Unveränderliches denken, als das Wesen.

Die zweite Stelle de Repub. X. S. 284. 286. hat gar keine Schwierigkeit. Von jeder Gattung, sagt Plato, giebt es viele einzelne Dinge, Individua, aber auch Etwas, welches das Gemeinschaftliche enthält, welches wir allen Individuen beilegen. (Plato sagt nur ονομα, aber verstehet darunter auch λογος den Inhalt des Wortes, oder den Inbegriff der Merkmale eines Dinges. Denn kein Wort ist ohne Inhalt.) Dieses Etwas sind die Ideen. So giebt es viele Tische und Betten, aber nur eine Idee, ein Gattungsbegriff. Der Künstler nimmt diese Idee zum Ideal, er bildet nach ihr wirkliche Tische und Betten, aber die Idee bildet er nicht. — Er macht nicht das Bette überhaupt (d. h. den Gattungsbegriff, die Idee, sondern nur ein Bette, welches nicht selbst das Bette an sich ist, sondern nur demselben entspricht *). — Ich sehe hier keine Schwierigkeit, wenn nicht etwa darin, daß Plato sagt, der Künstler mache die Idee nicht selbst, und das Produkt des Künstlers sei nicht das Ding an sich. Beide Punkte lassen sich ohne die Subsistenzialität der Ideen befriedigend erklären. Der Künstler

*) S. 285. τι δε ὁ κλινοποιος; ουκ αρτι μεντοι ελεγες, ὁτι ουκ το ειδος ποιει. ὁ δη φαμεν ειναι, ὁ εστι κλινη, αλλα κλινην τινα; ελεγον γαρ. Ουκουν, ει μη ὁ εστι ποιει, ουκ αν το ον ποιοι· αλλα τι τοιυτο οιον το ον, ουδεν.

ter arbeitet nach der Idee, die er nicht hervorbringt. Denn die Ideen als synthetische Begriffe ließ Plato, weil er die Funktion der Vernunft noch nicht deutlich entwickelt hatte, der Seele von der Gottheit gegeben werden, es sei entweder unmittelbar oder mittelbar vermöge der Vernunft. Daher wird auch Gott S. 287. 288. der Urheber der Ideen genannt. Zweitens der Inbegriff der Merkmale, die in der Idee enthalten sind, ist das Wesen der Dinge, welches, wenn es als ein Objekt gedacht wird, in der Platonischen Philosophie das Ding an sich heißt. Und es ist nicht schwer, die Entstehungsart dieses Begriffes aufzusuchen. Wenn wir fragen, was ist ein Tisch überhaupt, nicht der oder jener, so nennen wir die Merkmale, die allen Tischen zukommen. Wir denken uns also würklich ein Objekt durch den Gattungsbegriff. Wenn nun Plato dieses Objekt mit dem Ding an sich verwechselte, so war es eine nothwendige Folge, daß der Künstler nicht den Tisch überhaupt, als Ding an sich (ον), sondern nur ein Individuum, welches aber unter der Gattung stehet, diesen oder jenen Tisch hervorbringe.

In der dritten Stelle, Cratylus S. 347. finde ich nicht das Geringste, was als ein Grund für die entgegengesezte Erklärung angesehen werden könnte. Daher ist es wohl überflüßig, noch etwas darüber zu sagen.

Digitized by Google

Zu dem in der Vorrede zum ersten Bande gelieferten Verzeichniß der Schriften, welche Plato und seine Philosophie betreffen, muß ich einige Zusätze hinzufügen, welche ich der Gütigkeit eines schätzbaren Freundes zu verdanken habe.

I. Ueber Platos Leben b) S. XXVII.

Corsini Dissertatio de natali die Platonis, eiusque aetate et itineribus in Gori Symbolis litterariis t. VI.

II. Ueber Plato als Schriftsteller S. XXVIII.

Ioh. Fr. Hiller Commentatio de dicendi genere Platonis; Wittemberg 1763.

III. Ueber Platos Philosophie b) S. XXVIIII.

Foxii Morzilli Commentarius in Platonis de Republica l. X. Basileae 1556. fol.

Ebendesselben Commentarius in Platonis Phaedonem. Basileae 1556. fol.

Antonio Conti Illustrazione del Parmenide di Platone con una dissertazione preliminare. Venetiis 1743. 4.

IV. Ueber einzelne Materien S. XXXI.

Aug. Magn. Kraft de notione philosophiae in Platonis Epistolis. Lipsiae 1786

Magn. Dan. Omeisii Disputatio de illo Platonis effato, Philosophia est meditatio mortis. Altdorf. 1688. 8.

Io. Chiliani Sprembergeri Oratio de praestantia et utilitate artis dialecticae, deque definitione eiusdem Platonica. Witemberg 1598. 8.

Die vortreffliche Abhandlung Reinholds über die rationale Psychologie des Plato in dem ersten Bande seiner Briefe über

die

Digitized by Google

die Kantische Philosophie. S. 303. und 323. ist schon allgemein bekannt.

Io. Fr. Damman Dissertatio I. et II. de humanae sentiendi et cogitandi facultatis natura ex mente Platonis. Helmstadii 1792. 4.

Lilie Dissertatio: Platonis sententia de natura animi Goettingae.

Io. Andr. Buttstedt Progr. de Platonicorum Reminiscentia 1761. 4.

Christiani Garve Progr. Legendorum Philosophorum veterum praecepta nonnulla et exemplum. Lipsiae 1770. 4.

Das Resultat, welches ich aus der Vergleichung des Platonischen Timäus mit der Abhandlung von der Weltseele unter dem Nahmen des Timäus von Locri gezogen habe, daß die lezte nach dem Plato geschrieben, und ein Auszug aus dem Timäus des Plato sei, werde ich bei einer andern Gelegenheit durch einige andere Gründe bestätigen, durch welche sich auch vielleicht der Verfasser wird entdecken lassen.

Das Uebrige von der theoretischen nebst der praktischen Philosophie hoffe ich in dem dritten Band vollständig abhandeln zu können. Je weiter ich in dem System fortrücke, desto kürzer werde ich mich fassen können. Uebrigens wünsche ich diesem und dem folgenden Bande eben so viel Beifall, als das

Publi-

Digitized by Google

Publikum dem ersten geschenkt hat; aber noch mehr wünsche ich, daß das ganze Werk eine Lücke in der Litteratur der Philosophie ausfüllen, und dadurch der günstigen Aufnahme nicht ganz unwürdig befunden werden möge. Wegen der Druckfehler, welche sich bei meiner Entfernung vom Druckorte vielleicht eingeschlichen haben, muß ich um Verzeihung bitten.
Jena im September 1793.

Wilhelm Gottlieb Tennemann.

Inhalt.

Digitized by Google

Inhalt.

Erſter Theil. Theorie des Vorſtellens, Denkens, und Erkennens.

Erſter Abſchnitt. Theorie des Vorſtellens. Seite 7

Erſtes Kapitel. Allgemeine Mermale der Vorſtellungen. 11

Zweites Kapitel. Von den Arten der Vorſtellungen. 15

Drittes Kapitel. Ueber den Begriff des Plato vom Vorſtellungsvermögen. 154

Zweiter Abſchnitt. Theorie des Erkennens. 179

Dritter Abſchnitt. Theorie des Denkens. 214

Zweiter

Digitized by Google

Zweiter Theil. Theoretiſche Philoſophie. S. 283

Erſter Abſchnitt. Entwickelung einiger metaphyſiſchen Begriffe und Grundſätze. 291

Zweiter Abſchnitt. Ein Fragment der Platoniſchen Metaphyſik, oder Probleme über das Eins und Vieles. 320

Digitized by Google

System
der
Platonischen Philosophie.

Erster Theil.

Digitized by Google

Digitized by Google

System der Platonischen Philosophie.

Erster Theil.

Theorie des Vorstellens, Denkens und Erkennens.

Die Philosophie des Plato hatte, nach den Grundlinien, welche wir in dem ersten Bande gezeichnet haben, das Eigene, daß sie durch mehrere Entwickelung und Bestimmung der Begriffe und strengeres Räsonnement die großen Fragen, deren Auflösung das Geschäft der räsonnirenden Vernunft ausmacht, zu erörtern suchte. Sie gieng nicht nach dem Beispiel der vorhergehenden Philosophen von den Gegenständen, sondern von den Vorstellungen aus, durch welche jene gedacht werden. Durch diesen Gang, welchen die räsonnirende Philosophie durch die Bemühungen eines Plato nahm, wurde jezt ein ganz neuer Zweig der Philosophie an das Licht hervor gezogen, auf welchen die ältern Philosophen, die mit den Gegenständen zu sehr beschäftiget waren, nur selten ihre ganze Aufmerksamkeit gerichtet hatten, nehmlich das Vorstellungsvermögen. Wir müssen also zuerst diejenigen Entdeckungen darzustellen suchen, welche Plato in diesem Theile der Philosophie machte, weil sie gerade den Hauptschlüssel zu seiner ganzen Philosophie enthalten, und uns am besten belehren, aus welchem Gesichtspunkte er die Gegenstände, welche zur Philosophie gehören, ansah, auf welche Weise er sie behandelte, und

Digitized by Google

behandeln zu müssen glaubte, um die Erkenntniß derselben zur Wissenschaft zu erheben.

Da schon die Beobachtung des innern Sinnes, wegen der Reichhaltigkeit des Stoffes, der besondern Beschaffenheit desselben, und den großen Schwierigkeiten, welche mit der beabsichteten Wahrnehmung dieser Gegenstände verknüpft sind, das Geschäft des Verstandes bei Bearbeitung der empirischen Psychologie so sehr erschweret, daß sie nach so vielen falschen Abwegen nur erst kürzlich auf den richtigen Weg eingeleitet ist; da, nachdem so viele Jahrhunderte hindurch an den Materialien dieser Wissenschaft gesammlet worden, dennoch der Beobachtungsgeist nicht nur mit einer Nachlese hinlänglich beschäftiget ist, sondern auch noch ganz unbekannte Gegenden des menschlichen Gemüthes antrift; so darf man hier von dem ersten Versuche, welchen Plato in diesem Felde machte, keine Vollständigkeit und Vollkommenheit erwarten. Er brach nur größtentheils die Bahn, bemerkte nur einige der auffallendsten Erscheinungen des menschlichen Gemüths, zergliederte sie bis zu einem gewissen Grad der Deutlichkeit, und konnte bei aller Sorgfalt der Untersuchung doch nicht große Fehler vermeiden.

Und wenn sich nun Plato sogar an das vielleicht schwierigste Unternehmen der ganzen Philosophie wagt, die Zergliederung des Erkenntnißvermögens, welches der Tiefsinn des königsbergischen Philosophen zuerst vollständig ausgemessen hat: so müssen wir dem athenienfischen Philosophen die größte Nachsicht nicht versagen, wenn er nicht ganz die Tiefen dieses Gegenstandes ergründete, sondern ihm vielmehr Dank wissen, daß er sich durch die Schwierigkeiten nicht abschrecken ließ, um durch seine Bemühungen die räsonnirende Vernunft eine Strecke Weges weiter zu führen, als sie bisher gegangen war.

Wenn

Digitized by Google

Wenn man sich in das Zeitalter des Plato und an seine Stelle hin versezt, so wird man um so geneigter sein, diese billige Denkungsart gegen diesen Philosophen zu beobachten, je mehr man die Schwierigkeiten und Hindernisse eines solchen Unternehmens überdenkt. Der gemeine Menschenverstand hatte zwar schon manche Gegenstände des innern Sinnes beobachtet, und durch die Sprache bezeichnet. Allein dieser Schatz von Erfahrungen war dem Geschäfte der Zergliederung mehr hinderlich als förderlich. Die Mannigfaltigkeit des Stoffes war dadurch vermehrt, und die Unterscheidung und Ordnung desselben erschwert; die Bedeutung der Worte war unbestimmt und schwankend, und machte den Gebrauch der Wahrnehmungen eben so unsicher und schwankend. Als Plato das Erkenntnißvermögen zu untersuchen anfing, hatte schon der Streit über das Vermögen oder Unvermögen des Verstandes begonnen, Dogmatiker und Skeptiker stritten mit einander über die Frage: ob sich überhaupt etwas erkennen lasse; und einige behaupteten, es lasse sich nichts erkennen, während andere jede Vorstellung schon für Erkenntniß hielten. Doch diese Streitigkeiten, welche von den entgegen gesezten Parthien zur Hand genommen und entschieden wurden, noch ehe man untersucht hatte, was Erkennen sei, konnten nur dazu dienen, die Sache noch dunkler und verwirrter zu machen. Wenn ein Denker, der sein Nachdenken dieser Untersuchung widmete, für die eine oder andere Meinung Parthie nahm, oder auch nur eine Vorliebe hatte, so war sein Gesichtspunkt verrückt, und sein Blick nicht rein und unbefangen genug, um nur allein in dem Bewußtseyn, der einzig reinen Quelle, zu finden, was er suchte. Zu diesen äußern Hindernissen kamen noch einige, welche in dem Gegenstande selbst ihren Grund haben. Es war nicht leicht möglich, daß der erste Zergliederer des Vorstellungsvermögens in seinen Erörterungen so weit kam, daß er die Merkmale bis auf die einfachsten, die sich

nicht weiter auflösen lassen, verfolgte; er blieb also bei den nächsten stehen, die ihre vollkommene Bestimmung erst von den Begriffen der lezten erwarteten. Die vollständige Erkenntniß aller Merkmale und Unterschiede der Vorstellungen und der Gesetze des Vorstellens war vor der vollständigen Zergliederung des gesammten Vorstellungsvermögens nicht möglich. In diesem Fall befanden sich aber alle Denker bis auf Kant. Sie konnten nicht anders als mit einzelnen Vermögen anfangen, die sie nach ihrem besondern Zweck und dem Grade ihres systematischen Geistes entdeckten. Hieraus läßt sich auch die Erscheinung erklären, daß bis auf den Königsbergischen Philosophen kein Denker aus der Natur des Vorstellungsvermögens die Gesetze von dem Gebrauch und Anwendung des Erkenntnißvermögens und ihren Gränzen entdeckte, sondern immer bald dem einen Vermögen, mit Beeinträchtigung des andern, bald zu Viel bald zu Wenig einräumte. Wenn ein Philosoph der Vernunft oder der Sinnlichkeit den Hauptantheil an der Erkenntniß zusprach, so war es natürlich, daß seine Untersuchungen einseitig waren, und die Erörterung des andern Vermögens vernachlässiget wurde.

Der Zustand der damaligen Philosophie bestimmte den Plan, das Erkenntnißvermögen zu untersuchen. Es war ein Zeitbedürfniß, da die Möglichkeit einer Erkenntniß schon in Anspruch genommen worden war. Nur allein in dieser Hinsicht und zu diesem Zwecke erörterte er das Vorstellungsvermögen, insoweit er in demselben die Bedingungen der Erkenntniß zu finden glaubte. Da er aus einem Mißverständniß, welches weiter unten erklärt werden soll, das Denken mit dem Erkennen verwechselte: so bekamen auch die Regeln des Denkens, welche nur die Form, nicht den Inhalt der Erkenntniß bestimmen, eine ganz andere Dignität; und die Dialektik, die Wissenschaft derselben, wurde ein Organon des Verstandes. Aus diesen Gründen werden wir in diesem Theile alles, was

was Plato über das gesammte Erkenntnißvermögen gedacht hat, in drei Abschnitten vortragen, und in dem ersten seine Theorie des Vorstellens; in dem zweiten, seine Theorie des Erkennens; in dem dritten, seine Theorie des Denkens, oder seine Logik, abhandeln.

Erster Abschnitt.

Theorie des Vorstellens.

Wenn gleich Plato nicht die Absicht hatte, und nach dem damaligen Grad der Kultur der räsonnirenden Vernunft nicht haben konnte, eine vollständige Erörterung des Vorstellungsvermögens zur Hand zu nehmen, so konnte es doch nicht fehlen, daß er durch seine Untersuchungen über das Vermögen der Erkenntniß nicht mannichfaltige Entdeckungen über das Vorstellen sollte gemacht haben. Hieraus ergiebt sich schon so viel, daß er keine vollständige Theorie zu Stande gebracht hat. Sie beschäftiget sich mehr mit dem Einzelnen und Besondern, als mit dem Allgemeinen; er untersucht mehr die einzelnen Arten der Vorstellungen, als den Gattungsbegriff, Vorstellung: er giebt mehr die Merkmale einzelner Arten der Vorstellungen, als der Vorstellung überhaupt an. Der Grund davon ist sehr begreiflich. Die Hauptuntersuchung in diesem Theile der Platonischen Philosophie war die Frage: Was ist und worin bestehet das Erkennen? Diese Frage konnte nur auf die Art beantwortet werden, daß er diejenigen Vermögen, welche er zur Erkenntniß für nöthig hielt, so weit entwickelte, als es damals möglich war.

Die Methode, die er zu diesen Untersuchungen anwendete, war die einzig richtige, die Analysis. Um

sich Rechenschaft geben zu können, was Erkennen sei, muß schon ausgemacht sein, was unter Erkenntniß zu verstehen ist [1]). Dieses sezt aber eine Zergliederung des Begriffs voraus, wodurch die Merkmale gefunden werden, unter welchen man ihn denken muß. Plato glaubte also, daß sich nur durch die Entwickelung der Vorstellungen, welche aus einem Vermögen entspringen, die Bedingungen entdecken lassen, unter welchen die bestimmte Möglichkeit, d. h. das Vermögen dieser Vorstellungen gedacht werden kann. So richtig aber auch nun dieses Verfahren an sich selbst ist; so war es doch allein nicht im Stande, seine Untersuchungen vor allen Irrungen und Mißverständnissen zu sichern; und es konnte ihn nicht auf den richtigen Begriff von dem Erkennen bringen, so lange diese Zergliederung nicht bis an die Gränzen der Vorstellbarkeit fortgesezt wurde. In dieser Unvollständigkeit und dem eingewurzelten Mißverständnisse, daß die Dinge an sich erkennbar seien, liegt, wie sich weiter unten ergeben wird, der Grund, daß Plato das Denken mit dem Erkennen verwechselte, und die Vernunft für das eigentliche Erkenntnißvermögen hielt.

Es erhellet hieraus, daß Plato bey diesen Untersuchungen von einem richtigen Gesichtspunkt ausging. Was bis dahin so schwer gewesen war, die Prädicate des innern Sinnes von denen des äußern zu trennen, das vermied Plato glücklich. Daher leitete er auch die Möglichkeit des Empfindens und Denkens von keiner verborgenen Eigenschaft oder einem materiellen Stoffe der Seele ab, und er verwarf alle Erklärungen dieser Art als unzureichend. Ob es das Blut, sagt er in der Person des Sokrates, oder Feuer oder Luft sei, was in uns denke, oder ob das Gehirn uns sinnliche Vorstellungen überliefere,

1) Theaetet. 2ter B. S. 165, 166. επειτα ουκ αναιδες δοκει, μη ειδοτας επιστημην, αποφαινεσθαι το επιστασθαι ειδεν εστι;

fere, aus diesen Urtheile und Gedächtnißvorstellungen entstehen, und daraus endlich, wenn sie Festigkeit erlangen, Erkenntniß werde, diese und andere dergleichen Fragen interessiren mich nicht, weil ich für sie ganz und gar untauglich bin [a]). Die ältern Philosophen dachten sich das Subjekt des innern Sinnes als Materie, die entweder mit dem Körper einerlei oder von demselben verschieden, aber doch mit demselben verbunden sei. Hieraus erklärten sie die ihnen auffallendsten Erscheinungen und Veränderungen des Gemüthes. Plato aber forschte nicht sowohl nach dem Entstehen, als vielmehr nach den Merkmalen, woraus sie bestehen, und leitete die Vorstellungen nach diesen erkannten Merkmalen theils aus dem Vermögen des unbekannten Subjekts in Verbindung mit der Organisation, theils aus dem Vermögen desselben allein ab.

Diese Veränderung des Gesichtspunkts betraf nicht allein die Psychologie, sondern überhaupt die Philosophie. Diese war bei den ältesten Philosophen meistentheils materialistisch. Woraus ist alles entstanden, war die Hauptfrage, und die Principe, woraus sie alles ableiteten, Materie, die Elemente der Körperwelt, oder verkörperte Formen der Anschauung und Begriffe des Verstandes, wenn ich mich so ausdrücken darf. Die Hauptfrage hingegen bei dem Plato war: Woraus bestet alles; welches sind die Merkmale, unter welchen eine Sache gedacht und vorgestellt werden muß? Die ältern

a) Phaedo 1. B. S. 218. και ποτερον το αἱμα ἐστιν ᾧ φρονουμεν η ὁ αηρ, η το πυρ· η τουτων μεν ουδεν, ὁ δε εγκεφαλος ἐστιν ὁ τας αισθησεις παρεχων του ακουειν και ὁραν και οσφραινεσθαι· εκ τουτων δε γιγνοιτο μνημη και δοξα· εκ δε μνημης και δοξης λαβουσης το ηρεμειν, κατα ταυτα γιγνεσθαι επιστημην — τελευταν ὁυτως εμαυτῳ εδοξα προς ταυτην την σκεψιν αφυης ειναι ὡς ουδεν χρημα.

Philosophen machten die Eigenschaften und Elemente der Dinge zu Principien, woraus sie alles ableiteten; Plato die Vorstellungen der Dinge. Kurz Plato hatte den logischen Gesichtspunkt, der aber hernach durch den Irrthum, als könne man durch gewisse Vorstellungen das Wesen der Dinge an sich erkennen, metaphysisch wurde.

Plato schloß erst von dem, was die Reflexion über den innern Sinn lehret, auf das Subjekt desselben, unter welchem er überhaupt nichts anders verstand, als den Inbegriff von gewissen Vermögen und Kräften. Die Vermögen und Kräfte unterschied er nach den Wirkungen, die einander entgegengesezt sind, oder sich nicht aus einem Princip ableiten lassen. So bemerkte er drei Arten von Wirkungen, die zwar alle der Seele zugeschrieben werden, oder doch nicht aus einem gemeinschaftlichen Grunde abgeleitet werden können, nehmlich Vorstellungen, Gefühle und Begehrungen; und unterschied drei Vermögen und Kräfte, welche den Grund von der Möglichkeit und Wirklichkeit derselben enthalten. Wir haben es jezt nur mit dem ersten derselben zu thun, und versparen die Darstellung der Gedanken des Plato über die beiden übrigen auf die Psychologie. Diese Betrachtungsart des Plato giebt uns einen Wink von der Methode, welche wir bei Entwickelung seiner Theorie des Vorstellens zu befolgen haben. So wie er von den Wirkungen auf das Vermögen und die Kraft schloß, so werden wir hier zuerst seine Lehrsätze über die Vorstellungen vortragen, und dann untersuchen, was er sich unter dem Vorstellungsvermögen gedacht habe. Wir werden also erst die allgemeinen Merkmale angeben, welche Plato von den Vorstellungen überhaupt angiebt; zweitens die besondern Arten und Unterscheidungen betrachten, nach welchen er die Vorstellungen eintheilte; drittens über den Stoff und Form der Vorstellungen nach Platos Philosophie Untersuchungen anstellen, und endlich Platos Begriffe von dem Vorstellungsvermögen darstellen.

Erstes

Digitized by Google

Erstes Kapitel.

Allgemeine Merkmale der Vorstellungen.

Wir finden bei dem Plato keinen Begriff, der die ursprünglichen Merkmale, welche jeder Vorstellung als Vorstellung zukommen, zusammen faßte, und durch die Sprache ausdrückte. Man sucht sogar vergebens nach einem Worte, welches den Gattungsbegriff von Vorstellung bezeichnet. Die Sprache, welche bis auf Plato noch sehr unvollkommen in Ansehung der genau bestimmten Bedeutung der Worte war, bot eine ziemliche Anzahl von Worten dar, welche besondere Arten der Vorstellungen bezeichneten, und doch für den Gattungsbegriff gebraucht wurden. Hieher gehören die Worte: αἴσθησις, δόξα, ἐπιστήμη, λόγος, διάνοια; eben dieselben, das erste ausgenommen, kommen bei dem Plato in dieser allgemeinen Bedeutung vor, die ihnen aus dem Sprachgebrauch neben der bestimmten Bedeutung blieb, welche ihnen Plato durch Entwickelung des bezeichneten Gegenstandes angewiesen hatte. Außer diesen braucht er das Wort φαντασία zuweilen in der Bedeutung für Vorstellen überhaupt *). Vermuthlich liegt darin eine dunkle Ahndung von dem, was bei dem Vorstellen vorgehet, womit das Lernen insofern eine Aehnlichkeit hat, daß hier ein Stoff gegeben wird, den das Gemüth aufnimmt, und auf eine gewisse Weise bearbeitet.

Der Mangel eines so wesentlichen für die Philosophie so unentbehrlichen Begriffes läßt sich sehr leicht und natürlich erklären. Die Entdeckung desselben setzt die Entwickelung der besondern Arten von Vorstellungen voraus, um

*) de republ. IV. 6ter B. S. 360 IX. 7ter B. S. 378.

um für das erste die Merkmale zu finden, wodurch sie sich von einander unterscheiden. Außer diesen muß bei jeder Vorstellung noch ein gemeinsames Merkmal vorhanden sein, wodurch eben jede besondere Art unter das Geschlecht Vorstellung überhaupt gehöret; und dieses kann nur durch die Reflexion über das Bewußtsein, welches bei jedem Vorstellen vorhanden sein muß, aufgefunden werden. Das erste hatte Plato einigermaßen gethan, aber der Zutritt zu der reinen Quelle des Bewußtseins war noch nicht gebahnt genug. Hauptsächlich kam es auf die Unterscheidung zwischen der Form und dem Stoffe der Vorstellungen an, eine Unterscheidung, die für jene Zeiten noch zu fein, und wozu der philosophische Geist noch nicht vorbereitet war.

Ob nun gleich der bestimmte und vollständige Begriff von Vorstellung überhaupt damals vielleicht noch nicht möglich war, so finden sich doch einige zerstreute Bemerkungen und Beobachtungen über das, was bei jeder Vorstellung in dem Bewußtsein vorgehet, aus welchen durch fortgesetzte Aufmerksamkeit und Zergliederung der Gattungsbegriff leicht hätte zusammengesetzt werden können, wenn damals das Bedürfniß dieses Begriffes so einleuchtend gewesen wäre, als es zum Glück für die Philosophie zu unsern Zeiten ist. Es liegt uns jetzt ob, diese einzelnen Bemerkungen von andern philosophischen Gedanken zu trennen und zusammenzustellen.

Wer eine Vorstellung hat, muß sich etwas vorstellen; denn sonst würde er sich nichts vorstellen; d. h. er würde gar keine Vorstellung haben [1]). Dieser Satz leuchtet unmittelbar ein; wer über das, was im Bewußtsein bei dem Vorstellen vorgehet, nachdenket, ist auch sogleich von der Evidenz desselben überzeugt. Der Satz bedurfte also keines Beweises. Plato zeigt nur durch

1) Theaetet. 2ter B. S. 148, 149. ἐγὼ μηδὲν δοξάζειν, [illegible] δοξάζειν.

durch einige Beyspiele, daß sich dieser Satz sowohl auf die Vorstellungen der Sinnlichkeit als des Verstandes beziehet. Man kann nicht anschauen, man kann nicht denken, ohne etwas zu denken und anzuschauen.

Hieraus folgert Plato, daß in jeder Vorstellung Etwas Reales ist, oder etwas, das sich auf ein Objekt beziehet, (ὄν τις ὄν). Wenn man vorstellet, so stellt man sich ein Etwas vor, und das ist etwas Reales (ὄν) [2]). Das ὄν heißt hier soviel als überhaupt alles, was vorgestellt wird, und insofern zum wenigsten subjektive Realität hat. An einem andern Orte schließt er aber umgekehrt daraus, daß die Vorstellung auf ein Objekt bezogen wird, daß sie etwas Objektives enthalten müsse; denn wenn in ihr nicht etwas Objektives vorkommt, so wird durch sie nicht ein Etwas, sondern Nichts vorgestellt. Dieses gilt sowohl von den sinnlichen als den gedachten Vorstellungen [3]).

Daß mit jeder Vorstellung ein Bewußtsein verbunden ist, war ein Faktum, das sich jedem Beobachter von selbst aufdringet; und es wäre eine Art von Wunder, wenn sie dem Plato entgangen wäre. Man findet zwar dieses Faktum in seiner Allgemeinheit und mit bestimmten Worten ausgedrückt nicht in seinen Schriften erwähnt, aber doch einzelne Bemerkungen und Aeußerungen, aus welchen so viel erhellet, daß es ihm nicht unbekannt geblieben war. Ich will jetzt nicht der beiden vorigen Sätze erwähnen, welche nur aus dem Bewußtsein geschöpft werden konnten, noch auch darauf dringen, daß, mit

2) Ebendas. ὁ ἆρα ἂν γε τι ἄρων, ὄν τι ἄρᾳ — ὁ δ' ἂν τι δοξάζων, τί ον τι;

3) de republic. V. ταν B. S. 62, 63. ἆρ' ὁ δοξάζων, ὅτι τι φαίνεται τὴν δόξαν; ἢ οἷός τε ἦν δοξάζειν μὲν, δοξάζειν δὲ μηδέν; — ἀλλ' ὄν γε τι δοξάζει ὁ δοξάζων — ἀλλὰ μὴν μή ὄν γε; ἦν ἄρα τι, ἀλλὰ μηδέν, εὐθυπαι' ἀνεφαίνετο.

mit dem Bewußtsein des Vorgestellten auch das Bewußtsein des Vorstellenden unzertrennlich verknüpft ist; denn es wäre doch möglich, daß er das Faktum nicht in deutliche Begriffe aufgelößt hätte. Aber folgende Bemerkungen gehören hieher. Für jede sinnliche Vorstellung erfodert er, außer der Veränderung in den Organen, eine gewisse Thätigkeit der Seele oder des Vorstellenden, wodurch erst die Vorstellung möglich wird. Sobald beides sowohl der Eindruck als die Thätigkeit des Vorstellenden zusammentreffen, so ist sich die Seele etwas bewußt [4]). Bewußtsein und Vorstellung sind also in unzertrennlichem Zusammenhange. Ob er gleich dieses nur von den sinnlichen Vorstellungen ausdrücklich saget, so gilt es doch von jeder Vorstellung. Daher heißt jede Vorstellung αἴσθησις von αἰσθάνεσθαι, sich bewußt sein [5]).

Jede Vorstellung ist von dem Objekte, worauf sie sich beziehet, verschieden. Wir haben zum Beispiel eine Anschauung vom Cirkel und auch einen Begriff; aber weder das Eine noch das Andere ist der Cirkel selbst [6]).

Man muß daher die Vorstellung, das Vorstellende, und das Vorgestellte unterscheiden. (δοξα, δοξαζον, δοξαζομενον.) [7]).

Aus diesen einzelnen Bemerkungen ist so viel klar, daß die Beziehung der Vorstellung auf das Objekt und Subjekt, und die Unterscheidung derselben von beiden als Merkmale der Vorstellung auch dem Plato überhaupt nicht unbekannt war. So gewiß dieses ist, so unläugbar ist es aber auch auf der andern Seite, daß er diese Merkmale nicht in einen Begriff vereinigte, und dann den Grund von der gedoppelten Beziehung und Unterscheidung noch nicht entdeckt hatte. Weil es endlich noch kei-

4) Philebus 4ter B. S. 254, 255.
5) Phaedo 1ster B. S. 166. Philebus S. 321.
6) Epist. VII. 11ter B. S. 131. Cratylus 3ter B. S. 286.
7) Philebus 4ter B. S. 261, 262.

Digitized by Google

keinen deutlichen Begriff von diesen Merkmalen gab, welcher endlich auf die Unterscheidung der Form und des Stoffes würde geführet haben: so fehlte es der Platonischen Philosophie an dem unentbehrlichsten Begriffe, der Vorstellung, wodurch der Begriff von dem eigentlichen Charakter und den Bedingungen der Erkenntniß sehr schwankend bleiben mußte.

Uebrigens scheint es, als wenn Plato den unentwickelten Begriff Vorstellung in einer so weiten Bedeutung genommen habe, daß er auch Gefühle und Begehrungen unter demselben begriff. Zum wenigsten nennt er die Gefühle der Lust und Unlust an einem Orte επιτημας, weil sie Gegenstände des Bewußtseins sind [8]). In diesem Sinne wären Vorstellungen alle Veränderungen, welche im Bewußtsein vorgehen, oder die mit Vorstellungen als Folgen (Begehrungen) und als begleitende Veränderungen (Gefühle) im Zusammenhange stehen. Daher die Verbindung zwischen dem Vorstellungs-, Begehrungs- und Gefühlvermögen.

Zweites Kapitel.

Von den Arten der Vorstellungen.

Obgleich der Unterschied zwischen den Vorstellungen der Sinnlichkeit und des Verstandes, als eine Thatsache, welche auf einem klaren aber unentwickelten Bewußtsein beruhet, schon lange zuvor war bemerkt worden, ehe die räsonnirende Vernunft diesen Unterschied aus

8) Ebend. S. 320, 321. πεμπτας τοινυν, ὡς ἡδονας εθεμεν, αλοπους ὁρισαμενοι, καθαρας επονομασαντες της ψυχης αυτης επιτημας, ταις δε αισθησεσιν ἑπομενας.

aus deutlichen Begriffen herzuleiten suchte, so fehlte es doch bis auf den Plato an deutlicher Einsicht in den Unterschied beider Arten, und an Erkenntniß der Merkmale, wodurch beide als unterschieden gedacht werden. Daher kam es, daß auch die besten Denker, z. B. Parmenides, Verstand und Sinnlichkeit verwechselten, oder doch nicht genug von einander absonderten [1]). Es war daher kein kleines Verdienst um die Philosophie, daß Plato zuerst über diese Unterscheidung nachdachte, und einige Merkmale, wodurch sie der Verstand von einander trennt, entwickelte, wenn er auch nicht im Stande war, eine völlig befriedigende Erklärung zu geben.

Einige Vorstellungen entstehen durch die Organisation, das heißt, sie werden der Seele durch die Sinne zugeführet, andere erhält sie durch sich selbst, oder mit andern Worten, einige sind sinnlich, andere nicht sinnlich. Die sinnlichen unterscheiden sich von den leztern dadurch, daß jene vermittelst gewisser Organe des Körpers entstehen, und daher jederzeit auf Etwas außer der Seele befindliches, das Organ, bezogen werden, z. B. die Farben auf das Auge, die Töne auf das Gehör; bei den leztern findet diese Beziehung nicht statt [2]). Dieses Merkmal ist unzureichend, weil es keinen wesentlichen Unterschied angiebt. Es paßt nur auf die Vorstellungen des äußern Sinnes; die des innern werden dadurch nicht

1) Democrit behauptete, Verstand sei von Sinnlichkeit nicht verschieden, insofern beides in dem Vermögen, afficirt zu werden, bestehe. Empedocles und Parmenides glaubten, das Denkvermögen ändere sich durch jede äußere Veränderung des Körpers; und nach einer Stelle, die Aristoteles anführet, scheint es, als wenn der tiefdenkende Parmenides die Ursache des Denkens ganz in der Zusammensetzung der körperlichen Organe gesezt habe. Aristot. Metaphys. IV, 5.

2) Theaet. 2ter B. S. 140. θερμα και ξηρα, και κουφα και γλυκεα, δι' ὧν αισθανη αρα ου του σωματος ἑκαστα τιθης;

nicht von den nicht sinnlichen Vorstellungen unterschieden. Zweitens unterscheidet Plato beide Arten der Vorstellung dadurch, daß er die sinnlichen durch die vereinte Wirksamkeit des Körpers und der Seele, die nicht sinnlichen allein durch die Wirksamkeit der Seele entstehen läßt 3). Ohne genauere Unterscheidung zwischen dem Stoff und der Form der Vorstellungen können beide Arten durch dieses Merkmal nicht unterschieden werden. Die Vorstellungen des innern Sinnes mußten auf diese Weise zu den nicht sinnlichen gezählet werden, weil hier die Wahrnehmung keine gemeinschaftliche Wirkung des Körpers und der Seele unmittelbar lehret. —

Befriedigender ist das folgende Unterscheidungsmerkmal, welches von der Verschiedenheit der Gegenstände beider Arten der Vorstellungen hergenommen ist. Durch die Sinnlichkeit stellen wir uns das Einzelne, Individuelle, durch den Verstand das Gemeinsame und Allgemeine vor 4). Die Vorstellungen, wodurch dem Gemüthe dasjenige vorgehalten wird, was zwei verschiedene oder alle Gegenstände gemein haben, können durch keinen Sinn geliefert werden. Denn die Gegenstände des einen Sinnes sind von denen des andern verschieden, z. B. Farben, Töne. Es giebt aber Vorstellungen, auf welche wir die Gegenstände von zwei verschiedenen Sinnen beziehen. Die Quellen von diesen verschiedenen Vorstellungen kann nicht eine und die nehmliche sein, sondern die erstern entspringen aus der Sinnlichkeit, die zwei-

3) Ebend. S. 142, 143. τα μεν αυτη δι' αυτης ἡ ψυχη επισκοπειν, τα δε, δια των του σωματος δυναμεων. confer. Philebus S. 254, 255.

4) Theaet. S. 141. ἡ δε δια τινος δυναμις το, τ' επι πασι κοινον και το επι τουτοις δηλοι σοι, ὡ το εστιν επονομαζεις και το ουκ εστιν, ὡ νυν δη ερωτωμεν περι αυτων. τουτοις πασι ποια αποδωσεις εργανα, δι' ὡν αισθανοται ἡμων το αισθανομενον ἑκατα;

zweiten aus dem Verstande. — So richtig auch diese Unterscheidung an sich ist, so fehlte es doch noch an einer Erklärung von der bestimmten Art und Weise, wie diese zwei Arten von Vorstellungen aus diesen verschiedenen Quellen entspringen. Diese Untersuchung würde auf einmal ein unerwartetes Licht über die Natur des verständigen und sinnlichen Vorstellungsvermögens verbreitet, und die wesentliche Verschiedenheit sowohl, als den unzertrennlichen Zusammenhang zwischen beiden entdeckt haben. Wie wenig die bloße Bemerkung des Unterschiedes zwischen den Vorstellungen der Sinnlichkeit und des Verstandes zureichend war, die richtige Vorstellungsart über die Natur dieser beiden Vermögen einzuleiten, leuchtet daraus ein, daß Aristoteles, so sehr er auch auf die Unterscheidung zwischen dem Denken und Empfinden dringet, dennoch die Vorstellungen von dem Allgemeinen, dem Verstande gegeben werden läßt, und daher durch seinen leidenden Verstand das thätige Vorstellungsvermögen mit dem Leidenden wieder verwechselt. Daß die Vorstellungen, wodurch das Einzelne, Individuelle vorgestellt wird, von denen verschieden sind, welche das Allgemeine vorstellen; daß die erstern der Sinnlichkeit, die zweiten dem Verstande angehören; so weit war Plato in der Untersuchung des Vorstellungsvermögens gekommen, ohne den Grund dieses Unterschiedes aus der Natur der Sinnlichkeit und des Verstandes erkläret zu haben. Aristoteles wagte sich an diese Erklärung, und nahm, daß ich mich so ausdrücke, eine gedoppelte Receptivität an, eine sinnliche und eine verständige; dieser wurden die Vorstellungen des Allgemeinen, jener die sinnlichen Vorstellungen gegeben.

Auch dadurch sind die Vorstellungen der Sinnlichkeit von denen des Verstandes unterschieden, daß die lezteren zu Prädicaten in dem Urtheilen dienen. Durch die erstern erscheint uns ein Gegenstand; durch die zweiten bestimmen wir das objektive Sein desselben; die sinnliche

Vor-

Digitized by Google

Vorstellung ist nur Bewußtsein der Veränderung der Seele durch einen Gegenstand; der Begriff ist die Vorstellung des Objektes dieser Veränderung [5]). Es scheint zwar, als wenn Plato in dieser Stelle nur diejenigen Begriffe verstanden habe, die nicht empirisch sind, durch welche, wie er meinte, die Dinge an sich erkannt werden. Allein wenn man einige folgende Stellen damit vergleichet, so wird es klar, daß er durch jenes Merkmal nicht weniger die empirischen Begriffe als die nicht empirischen von den sinnlichen Vorstellungen absondern wollte. In den Vorstellungen, sagt er, welche durch das Afficirtwerden entstehen, ist keine Wahrheit, sondern nur in den Vorstellungen, welche gedacht werden, oder in dem Denken über die Anschauungen und Empfindungen [6]). Er unterscheidet also die Vorstellungen, welche durch Afficiertwerden entstehen, er nennt sie παθηματα, αισθησις, und diejenigen, welche durch die Verbindung des Mannichfaltigen derselben erzeugt werden, oder die Begriffe, die er mit dem Namen αναλογισματα und συλλογισμος bezeichnet [7]). Ueberhaupt wird durch die Sinnlichkeit gar kein eigentliches Objekt vorgestellt, nur allein der Verstand erkennet das Wesen der Dinge, das heißt, die Objekte. Dieses verstehet Plato allgemein nicht allein von den übersinnlichen, sondern auch von den sinnlichen Gegenständen *). Es erhellet hieraus, daß Plato die Entstehungsart der sinnlichen Vorstellungen und der Begriffe aus verschiedenen Quellen und auf eine andere Art erklärte; ob er

 gleich

5) Theaet. S. 141. Phaedo, S. 171.

6) Theaet. S. 143. εν μεν αρα τοις παθημασιν, ων ενι επιστημη, εν δε τω περι εκεινων συλλογισμω.

7) Ebend. τα περι τουτων αναλογισματα προς το ωφελιμον και ωφελιμον.

*) Phaedo S. 148, 149.

Digitized by Google

gleich den lezten gedenkbaren Grund des Unterschiedes noch nicht gefunden hatte.

Endlich unterscheiden sich auch die sinnlichen Vorstellungen von den Begriffen durch den Grad der Klarheit und Deutlichkeit. Durch die Sinnlichkeit wird ein Mannichfaltiges vorgestellt, aber es wird nicht unterschieden, die Bestandtheile werden nicht getrennt und in besondere Vorstellungen zusammengefaßt; die Vorstellung ist verworren. Durch das Denken wird das Mannichfaltige der Anschauungen getrennt, abgesondert, und zu besondern Vorstellungen verbunden. Diese Vorstellungen werden von einander unterschieden, das heißt, sie sind deutlich [8]).

Dieses sind die Merkmale, wodurch Plato die Vorstellungen der Sinnlichkeit und des Verstandes unterschied. Der räsonnirende Verstand konnte freilich noch nicht die wesentlichen Unterschiede, welche in der Form der Sinnlichkeit und des Denkens gegründet sind, entdecken; es war vielmehr unvermeidlich, daß er bei dem Bedürfniß einer Unterscheidung, welche durch ihr eignes Bestreben und durch die damalige Lage der Philosophie so dringend worden war, die nächsten und auffallendsten Unterscheidungsmerkmale, welche nicht selten unvollständig und einseitig waren, ergriff, um das Mannichfaltige der Vorstellungen unter bestimmte Gattungen und Arten zu ordnen. Alle angegebenen Merkmale reichen noch nicht hin, um alle Vorstellungen der Sinnlichkeit von allen Vorstellungen des Verstandes zu unterscheiden, weil sie auf dem Wege der Analysis nicht die lezten, d. h., nicht aus

8) de republic. VII. 7ter B. S. 147. μεγα μεν ἡ ὀψις και σμικρον ὁρα, φαμεν, αλλ' ου κεχωρισμενον, αλλα συγκεχυμενον τι — δια δε την τυτυ σαφηνειαν, μεγα αυ και σμικρον η νοησις αναγκασθη ιδειν, ου συγκεχυμενα, αλλα διωρισμενα, τυναντιον η εκεινη. Dieses gilt von den Sinnen überhaupt. Phaedo. S. 147. 148.

aus dem lezten denkbaren Grunde, aus der im Bewußtsein bestimmten Form der Sinnlichkeit und des Denkens abgeleitet sind. Der Weg zu der richtigen Theorie konnte nur durch einseitige und unvollständige Entwickelungen gebahnt werden.

Ehe ich weiter gehe, muß ich noch einige Merkmale anführen, wodurch Plato eine besondere Art von Begriffen sowohl von den übrigen Begriffen als von den sinnlichen Vorstellungen unterschied. Einige Vorstellungen sind von der Art, daß ihnen ein Gegenstand in der Erfahrung vollkommen entspricht; da hingegen andere so beschaffen sind, daß ihnen kein angemessener Gegenstand in der Wahrnehmung gegeben werden kann. 9). Es sind überhaupt theils diejenigen Begriffe, welche keinen Gegenstand in der äußern Wahrnehmung (nichts Ausgedehntes) haben, sondern deren Objekt nur in dem Bewußtsein bestimmt ist, welche Plato τα ασωματα nennt, und von denen keine Anschauung (ειδωλον) möglich ist, z. B. von dem Guten, Schönen, Gerechten 10); theils diejenigen, von welchen zwar eine Anschauung möglich ist, aber die dem Begriffe nicht völlig entspricht, z. B. Cirkel. Wenn man auch noch so genau eine Cirkellinie zeichnet, so stehet die Zeichnung doch noch sehr weit von dem ab, was man unter dem Cirkel sich denket; dieses Bild kann verändert und zernichtet werden, während daß der eigentliche Cirkel keine von diesen Veränderungen leidet 11). Wir nennen

 zwar

9) Phaedo S. 168—171, 148, 149.

10) Politicus 6ter B. S. 64. τοις δ' αυ μεγιστοις υσι και τιμιωτατοις υκ εστιν ειδωλον υδεν προς τυς ανθρωπυς ειργασμενον εναργως, ὑ δειχθεντος την τυ πυνθανομενυ ψυχην ὁ βυλομενος αποπληρωσαι, προς των αισθησεων τινα προσαρμοττων, ἱκανως πληρωσει. confer. Phaedo 117.

11) Epistol. VII. 11ter B. S. 131.

zwar verschiedene Gegenstände gleich, z. B. Bäume, Steine; aber diese sind auch in anderer Rücksicht nicht gleich. Es findet sich unter allen äußern Dingen keines, welches absolut gleich ist; d. h. so, daß es in keiner Rücksicht ungleich sein kann. Also enthält dieser Begriff etwas, das nicht so in der Wahrnehmung vorkommt.[12])

Dieser Unterschied wird vorzüglich durch die Unveränderlichkeit und absolute Einheit bestimmt, welche einigen vorgestellten Gegenständen fehlet, mit andern hingegen unzertrennlich verknüpft ist. Der Gegenstand von einigen Vorstellungen ist das Unveränderliche, das weder anfängt noch aufhöret zu sein; das weder etwas anders in sich aufnimmt (absolut Eins ist), noch als Prädicat eines andern Dinges wechselt. Andere Vorstellungen haben das Veränderliche zum Gegenstande, was immer anders ist, an einem Subjekte entstehet und vergehet. Dieses sind die Vorstellungen, welche aus der Sinnlichkeit entstehen, entweder unmittelbar Anschauungen und Empfindungen (αισθησεις), oder mittelbar Begriffe und Urtheile (δοξαι). Jenes sind die Vorstellungen der Vernunft, Vernunftbegriffe [13]). Die Bemerkung dieses Unterschiedes, welcher dem Scharfsinn des Plato nicht entgehen konnte, bestimmte ihn, ein sinnliches und ein vernünftiges Vorstellungsvermögen anzunehmen, in welchen er den Grund dieser Merkmale und dieser Unterscheidung suchte. Ich kann dieses, so wie die wichtigen Folgen, welche daraus für die ganze pla-

12) Phaedo S. 168—171.

13) Timaeus 9ter B. S. 348. ὁμολογητεον μεν ειναι το κατα ταυτα εχον ειδος, αγεννητον και ανωλεθρον, ουτε εις ἑαυτο εισδεχομενον αλλο αλλοθεν, ουτε αυτο εις αλλο ποι ιον, αορατον δε και αλλως αναισθητον, τουτο ὁ δη νοησις ειληχεν επισκοπειν. το δε ὁμωνυμον, ὁμοιον τε εκεινῳ, δευτερον αισθητον, γενητον, πεφορημενον αει, γιγνομενον εν τινι τοπῳ, και παλιν εκειθεν απολλυμενον, δοξῃ μετ' αισθησεως περιληπτον. conferat. Cratylus 3ter B. S. 345, 346.

Digitized by Google

platonische Philosophie entspringen, noch nicht ausführlich darstellen. Hier habe ich nur die sämmtlichen Unterscheidungsmerkmale der Vorstellungen, so viel ihrer Plato entdeckt hatte, zusammen gestellt, um die Data zu sammlen, aus welchen die Platonische Lehre von der Sinnlichkeit, dem Verstande und der Vernunft erkläret werden muß.

Plato theilte also die Vorstellungen ein in sinnliche und nicht sinnliche. Man kann sie in dem Geiste der Platonischen Philosophie so erklären. Die sinnlichen Vorstellungen sind diejenigen, deren Stoff durch Veränderung des Gemüthes gegeben wird. Der Stoff bleibt entweder unverändert, so wie er gegeben worden, oder er wird von dem Verstande gebildet und bearbeitet. In jenem Fall sind es Anschauungen und Empfindungen; in dem zweiten, empirische Begriffe und Urtheile. Die Vorstellungen, deren Stoff nicht durch Veränderung des Gemüthes gegeben wird, sind die nicht sinnlichen, die Begriffe der Vernunft. Die sinnlichen Vorstellungen beziehen sich auf einen Gegenstand, der mancherlei Wechsel unterworfen ist; er wird durch die erste Art angeschaut, durch die zweite gedacht. Die Nichtsinnlichen stellen einen Gegenstand vor, der von allem sinnlichen Stoffe entblößt, keiner Veränderung empfänglich, und daher in dieser Eigenschaft nicht wahrgenommen werden kann. Es giebt aber noch einen andern Gesichtspunkt, aus welchem Plato die empirischen Begriffe von den Anschauungen und Empfindungen absondert, und sie mit den Begriffen der Vernunft unter eine Klasse zählet: nehmlich die Thätigkeit des Verstandes, der Antheil der Denkkraft, welcher beiden gemeinschaftlich ist. Daher sezt er das Empfinden (αισθανεσθαι) dem Denken (δοξαζειν) entgegen [14])

14) Theaet. S. 144. ὁμως δε τοσουτον γε προπεβηκαμεν, ὡστε μη ζητειν αυτην εν αισθησει τοπαραπαν, αλλ' εν εκεινῳ τῳ ονο-

Jezt müssen wir diese Arten von Vorstellungen etwas näher untersuchen. Indem wir alles, was Plato darüber gedacht hat, aufsuchen und zusammenstellen, werden wir zugleich die vorhergegangene Darstellung von den allgemeinsten Unterscheidungsmerkmalen der Vorstellungen theils mehr erläutern, theils durch neue Gründe bestätigen.

I.

Vorstellungen der Sinnlichkeit.

Die Merkmale, welche Plato von den sinnlichen Vorstellungen angegeben hat, sind nicht bestimmt genug, um diese Art von den andern vollkommen abzusondern; und es fehlt überhaupt an einem aus dem Bewußtsein geschöpften und deutlich entwickelten Charakter der Sinnlichkeit. In den Hauptstellen, wo er von den sinnlichen Vorstellungen handelt, scheint es, als wenn er nur allein diejenigen verstanden habe, deren Stoff durch Afficiertwerden von Außen auf dem Wege der fünf Sinne gegeben wird. Unterdessen darf man kaum annehmen, daß Plato keine andern Empfindungen als der fünf äußern Sinne gekannt habe; und es finden sich vielmehr Stellen, aus welchen man schließen muß, daß ihm noch andere Arten der Empfindungen bekannt waren. So sagt er zum Beispiel: „Wenn du die Tugend der Mäßigkeit besitzst, so mußt du auch über sie urtheilen können. Denn wenn sie in dem Gemüthe ist, so muß sie auch nothwendig eine innere Empfindung von sich geben, woraus der Begriff von ihr entstehet“ [15]). Hier ist es doch klar, daß er auch

ονοματι, ὁ, τι ποτ' εχει ἡ ψυχη, ὁταν αυτη καθ' αὑτην πραγματευηται περι τα οντα. — τυτο γε καλειται — δοξαξειν.

15) Charmides 5ter B. S. 118. δηλον γαρ, ὁτι ει σοι παρεστι σωφροσυνη, εχεις τι περι αυτης δοξαζειν. αναγκη γαρ πυ ενυσαν αυτην ειπερ ενεστιν, αισθησιν τινα παρεχειν, εξ ἡς δοξα αν τις σοι περι αυτης ειη, ὁ, τι εστι και ὁποιον τι ἡ σωφροσυνη.

Digitized by Google

auch innere Empfindungen annahm. Und das mußte er annehmen, da er durch das Bewußtsein genöthiget, ein Afficiertwerden von Innen nicht läugnen konnte. Daß das Gemüth durch sich selbst, das heißt, durch Vorstelgen, Begriffe und Urtheile, und vorzüglich in praktischer Rücksicht durch die Thätigkeit der Vernunft verändert werde, daß daraus sehr viele Gefühle entstehen, war eine Thatsache, die auch schon dem gemeinen Verstande einleuchten mußte [16]). Der Begriff, unter welchem sich Plato die sinnlichen Vorstellungen dachte, paßt daher nur auf einige, nicht auf alle; er ist zu enge. Wie läßt sich das erklären, da er doch, wie es scheint, nicht allein Vorstellungen des äußern, sondern auch des innern Sinnes kannte? Wenn man bedenkt, daß der vollständige bestimmte Begriff von der Sinnlichkeit nicht möglich ist, bevor man den Unterschied zwischen Stoff und Form der Vorstellungen deutlich eingesehen hat; daß der Begriff des Plato davon vor dieser Entdeckung sehr unvollständig und mangelhaft sein mußte; so wird man es sehr begreiflich finden, wenn seine angegebenen Merkmale nur auf eine Art von Vorstellungen, nehmlich die des äußern Sinnes, paßten. Hierzu kommt noch der Umstand, daß die innern Anschauungen und Empfindungen erst durch die äußern veranlaßt werden; daß die leztern mehr Klarheit besitzen, und sich leichter beobachten lassen; daß das Wort Sinn, αἰσθησις, durch den Sprachgebrauch die äußere Bedingung der Sinnlichkeit, die Organisation bezeichnete, und daher aus einem damals vielleicht unvermeidlichen Versehen die äußern Bedingungen nicht von den innern unterschieden, und zufällige Merkmale als wesentliche in den Begriff aufge-

16) Philebus S. 292 und 311. ἡδεσθαι μεν φαιεν τον ἀκολαταινοντα ανθρωπον· ἡδεσθαι δε και τον σωφρονουντα, αυτῳ τῳ σωφρονειν· ἡδεσθαι δ' αν και τον ανοηταινοντα, ἡδεσθαι δ' αν και τον φρονουντα, αυτῳ τῳ φρονειν.

nommen wurden, wodurch er nothwendig verfälscht werden mußte. Plato trennte zwar die Organisation gewissermaßen von dem Vermögen der Sinnlichkeit, und betrachtete die fünf Sinne nur als Kanäle, auf und durch welche dem Gemüthe von Außen Vorstellungen zugeführet werden. Aber eben deswegen, weil er die Organisation für eine Bedingung der Sinnlichkeit überhaupt, obgleich nur für eine äußere, hielt, und noch nicht den Unterschied zwischen dem äußern und innern Sinn erkannt hatte, mußte die Sinnlichkeit des einen Theiles ihrer Vorstellungen beraubt werden, da er das, was zu den äußern Bedingungen des äußern Sinnes gehört, überhaupt in den Begriff von Sinnlichkeit aufgenommen hatte. Dieser Fehler trift aber nur den allgegemeinen Begriff von sinnlichen Vorstellungen; denn wir werden gleich in der Folge sehen, daß Vorstellungen des innern Sinnes nur nicht unter diesem Nahmen vorkommen, wie sich auch aus den oben angeführten Gedanken schon erwarten läßt.

Was die Entstehungsart dieser sinnlichen Vorstellunlungen betrift, so erfordert er dazu eine Veränderung des Körpers und der Seele. Wenn eine Veränderung in dem Körper entstehet, so wird sie entweder bis zu dem Sitz des Bewußtseins fortgepflanzt, oder sie verschwindet wieder, ehe sie dahin gelanget. In dem ersten Fall entstehet ein Bewußtsein der Veränderung; die Seele wird selbst verändert, und das Produkt von dieser gemeinschaftlichen Veränderung ist die sinnliche Vorstellung. In dem zweiten Falle entstehet kein Bewußtsein, keine Vorstellung; die Seele bleibt ohne Rührung (αναισθησια) [17]. In

17) Philebus S. 254. θες των περι το σωμα ἡμων ἑκαστοτε παθηματων τα μεν, εν τω σωματι κατασβεννυμενα, πριν επι την ψυχην διεξελθειν, απαθη εκεινην εασαντα· τα δε δι' αμφοιν ιοντα, και τινα ὡσπερ σεισμον εντιθεντα ιδιον τε και κοινον

In dieser Rücksicht unterscheidet er die empfindenden und empfindungslosen Theile des Körpers. Jene sind diejenigen, die sehr beweglich sind, eine Bewegung leicht aufnehmen, und den angränzenden Theilen mittheilen, bis sie an den Sitz des Bewußtseins kommen, und dem vorstellenden Subjekte die Eindrücke von dem wirkenden Gegenstande verkündigen. Empfindungslose Theile sind aber diejenigen, die unbeweglich sind, zwar durch Bewegung verändert werden, aber so, daß die benachbarten Theile nicht dadurch in Bewegung gesezt werden. Hier kann kein Bewußtsein der Veränderung, keine Empfindung erfolgen [18]).

Die Veränderung in dem Körper, oder der Eindruck, welcher vor einer Empfindung vorhergehen muß, sezt eine Ursache voraus, die in den Dingen außer uns liegt. Plato stellt sich diese Einwirkung unter dem Bilde des Schreibens vor, und vergleicht dabei die Seele mit einem Buche. Die Gegenstände, von welchen die Eindrücke zur Seele gelangen, schreiben, vermittelst der Empfindung und des Gedächtnisses, in die Seele die Empfindungen, woraus hernach empirische Urtheile gebildet werden. Von der Art und Weise, wie sie eingeschrieben werden, ob sie wahr oder falsch sind, hängt die Wahrheit und die Falschheit des Urtheiles ab [19]).

Der

νον ἑκατερῳ. S. 255. τῳ δε εν ἑνει παθει την ψυχην και το σωμα κοινη γιγνομενον, κοινη και κινεισθαι, ταυτην δ' αυτην κινησιν ονομαζων αισθησιν, ουκ απο τροπου φθεγγοι' αν.

18) Timaeus 9ter B. S. 375. το γαρ κατα φυσιν ευκινητον, ὁταν και βραχυ παθος εμπιπτῃ εις αυτο, διαδιδωσι κυκλῳ μυρια ἑτερα ἑτεροις, ταυτον απεργαζομενα, μεχριπερ αν επι το φρονιμον ελθοντα, εξαγγειλῃ του ποιησαντος την δυναμιν.

19) Phileb. S. 265. ἡ μνημη ταις αισθησεσι ξυμπιπτουσα εις ταυτον, κακεινα ἁ περι ταυτα εστι τα παθηματα, φαινονται μοι σχεδον οἱον γραφειν ἡμων εν ταις φυχαις τοτε λογους· και ὁταν μεν αληθη γραψῃ τουτο το παθημα, δοξα τε αληθης

και

Der Sinn dieser Stelle ist nicht sehr verständlich ausgedrückt, und man kann aus ihr nicht begreifen, was Plato unter dem Schreiber in uns oder in der Seele verstanden habe, von dem hernach die Rede ist. Die Dinge außer uns können es nicht sein; denn er sagt, dieser Schreiber sei in uns. Und doch ist aus dieser und den oben angeführten Stellen so viel klar, daß die äussern Gegenstände die Eindrücke liefern, woraus sinnliche Vorstellungen werden. Sollte etwa Plato ein eignes Vermögen verstanden haben, welches durch das Auffassen der Eindrücke eigentlich erst den innern Sinn mit Vorstellungen versiehet? Es scheint in der That, als wenn Plato so etwas im Sinne gehabt habe, wenn man mit der vorigen eine andere Stelle vergleicht, wo er, das Behalten der Vorstellungen zu erklären, sich gleichsam eine wächserne Masse in dem innern Sinne vorstellet. Wenn wir, sagt er, etwas von dem, was wir gehört, gesehen oder gedacht haben, behalten wollen: so drücken wir es gleichsam in dieser wächsernen Masse wie einen Siegelring ab, indem wir es den Sinnen und den Denkvermögen übergeben. Was wir auf diese Art abgedruckt haben, das haben wir im Gedächtniß und im Bewußtsein, so lange das Bild davon dauert. Was nicht abgedruckt oder wieder ausgelöscht wird, davon haben wir kein Bewußtsein, und vergessen es wieder [20]). Wenn wir die bildliche

κιη λογοι απ' αυτυ ξυμβαινυσιν, αληθεις εν ἡμιν γενομενοι ψευδη δ' ὁταν ὁ τοιυτος παρ' ἡμιν γραμματευς γραφῃ, τ' αναντια τοις αληθεσιν απεβῃ.

20) Theaet. S. 154, 155. Δωρον τοινυν αυτο φωμεν ειναι της των Μυσων μητρος Μνημοσυνης, και εις τυτο, ὁ, τι αν βυληθωμεν μνημονευσαι ὡν αν ιδωμεν η ακυσωμεν, η αυτοι εννοησωμεν, ὑπεχοντες αυτο ταις αισθησεσι και εννοιαις, αποτυπυσθαι, ὡσπερ δακτυλιων, σημεια ενσημαινομενυς, και ὁ μεν αν εκμαγῃ, μνημονευειν τε και επιστασθαι, ἑως αν ενῃ το ειδωλον αυτυ· ὁταν δε εξαλειφθῃ, η μη ὁιον τε γενηται εκμαγηναι, επιλελησθαι τε και μη επιστασθαι.

liche Einkleidung in dieser Stelle übersehen, so bleibt doch so viel als Hauptgedanke übrig, daß es ein Vermögen des Gemüthes gebe, die Eindrücke, die von Außen gegeben worden, aufzufassen, und gleichsam in dem Gemüthe nachzubilden, und daß hiervon das Bewußtsein, das Behalten und die Wiedererinnerung der Vorstellungen abhänge. Hierin scheint auch diejenige Veränderung oder Thätigkeit der Seele (κινησις) zu liegen, welche er als nothwendige Bedingung jeder sinnlichen Vorstellung betrachtet, wie wir oben gesehen haben. Ich bemerke hier noch, daß er einen Unterschied zwischen dem Auffassen einer Empfindung und eines Gedankens anzunehmen scheint, welchen er durch die Worte ὑπεχοντες αυτὰ ταις αἰσθησεσι και ενοιαις ausdrückt; ob er gleich vielleicht selbst nicht im Stande war, diesen Unterschied deutlich zu denken.

Die Eindrücke, welche den Stoff der sinnlichen Vorstellungen ausmachen, nennt er κινησεις, παθος, παθηματα [21]).

Die sinnliche Vorstellung wird auf ein Objekt und ein Subjekt bezogen (sie ist τινος und τινι). Den Grund von dieser Beziehung dachte sich vielleicht Plato in der Entstehungsart derselben, indem er sie durch vereinte Wirksamkeit der Seele und des Körpers entstehen läßt [21 b]).

Die Eindrücke, welche die äußern Gegenstände liefern, gelangen auf verschiedenen Wegen oder Kanälen zur Seele. Die bekanntesten derselben sind die fünf Sinnorgane. Jedes derselben ist ein Vehikulum, wodurch sich andere Gegenstände, oder von einer andern Seite

21) de republic. VI. 7ter B. S. 70, 77. Philebus S. 254, 255. Theaet. S. 128. περι δε το παρον ἑκαστον παθος εξ ὡν αἱ αἰσθησεις και αἱ κατα ταυτα δοξαι γιγνονται.

21 b) Theaet. S. 96.

Digitized by Google

Seite, dem vorstellenden Subjekte offenbaren. Das Gesicht ist z. B. derjenige Sinn, der durch die Augen die Farben, und das Gehör derjenige Sinn, der durch die Ohren die Töne, der Seele darstellet [22]). Was durch den einen Sinn empfunden wird, ist nur ein Gegenstand für diesen, und kann durch einen andern nicht vorgestellt werden [23]).

Die Eindrücke, welche von den äußern Gegenständen herrühren, werden in dem Gemüthe aufgenommen, und gleichsam nachgebildet. Die Vorstellungen, welche daraus entstehen, sind die Bilder (εἰδωλα) der vorgestellten Gegenstände [24]). Diese εἰδωλα entsprechen dem, was wir Anschauungen nennen; nur daß Plato sie für Bilder der Gegenstände hielt, doch nicht der Dinge an sich, sondern nur der Dinge, in so fern sie erscheinen. Ich werde die Gründe von dieser Vorstellungsart erst dann entwickeln können, wenn ich auf Platos Theorie des Erkennens komme.

Wenn die Eindrücke aufgenommen werden, und aus ihnen Empfindungen und Anschauungen gebildet werden, bleiben in dem Gemüthe gewisse Spuren zurück (σημεια των αἰσθησεων). Diese kann das Gemüth wieder hervorrufen, und die Bilder oder Anschauungen von den Gegenständen erneuern, auch wenn sie nicht mehr gegenwärtig sind. Diese erneuerten sinnlichen Vorstellungen nennt er εἰκονες, ζωγραφηματα und σημεια, weil sie gleichsam Kopieen, Nachbildungen der erstern (εἰδωλα) sind. Man schauet die Bilder der Gegenstände nicht außer, sondern in sich an. Es scheint, als wenn Plato ein eignes Vermögen angenommen habe, wovon diese Erneuerung und Wiedererinnerung der Anschauungen und Empfindungen abhängt,

22) Minos 6ter B. S. 185.

23) Theaet. S. 140.

24) Epistol. VII. S. 131. Politicus S. 64. Theaet. S. 155.

Digitized by Google

abhängt, und welches er unter dem sinnlichen Bilde eines Mahlers (ζωγραφος) vorstellt[25]). Die Erneuerung der sinnlichen Vorstellungen nennt er αναμνησις, Wiedererinnerung; doch macht dieses nicht den ganzen Inhalt des Begriffes aus, welchen dieses Wort bezeichnet[26]). Die Erhaltung der Veränderung, welche durch die Eindrücke in der Seele gemacht worden ist, oder das Fortdauern der sinnlichen Vorstellungen, ist das Gedächtniß (μνημη)[27]).

Es scheint, als wenn Plato das Gedächtniß zu sehr einschränke, indem er es nur allein in dem Behalten der sinnlichen Vorstellungen bestehen läßt. Die Ursache von dieser engen Erklärung des Gedächtnisses liegt, wie mir scheint, darin, daß er diesen Begriff nur zum Behuf seiner Theorie von den angenehmen und unangenehmen Empfindungen, die er in dem Philebus vorträgt, entwickelte. Nach andern Stellen ist ihm das Gedächtniß das Behalten aller Vorstellungen, der sinnlichen sowohl als der nichtsinnlichen[28]). Die Möglichkeit des Gedächtnisses beruhet darauf, daß alle Vorstellungen Spuren in dem Gemüthe zurücklassen, welche gleichsam die Kopieen derselben sind. Diese Spuren heißen μνημεια, σημεια, εικονες, τυποι, αποτυπωματα, εκμαγεια[29]).

Nach dem, was ich hier angeführt habe, dürfte man fast schließen, daß Plato eine Art von innerer Receptivität gekannt habe; denn er nimmt ein eignes Vermögen an, wodurch die Spuren, oder in seiner Sprache, die Abdrücke der Vorstellungen (εικονες) erhalten

25) Theaet. S. 161, 156, 158, 159, 160. το οικειον ἑκατερου σημειον αποδους τῃ οικειᾳ οψει. Philebus S. 266.

26) Philebus S. 155.

27) Philebus S. 155. σωτηρια της αισθησεως.

28) Theaet. S. 154, 155, 161, 94. μνημη εστι ὧν εμαθε και ὧν ησθετο.

29) Theaet. S. 155, 164, 156, 158.

Digitized by Google

ten werden. Das vorstellende Subjekt kopieret die Empfindungen, Anschauungen und Begriffe ab, und drückt sie gleichsam in einem Behältniß ab, das er εκμαγειον nennt [30]). Das thätige Vorstellungsvermögen afficieret die Receptivität von innen, würde sich vielleicht Plato weniger bildlich in unserer Sprache ausgedrückt haben. Das Behältniß der Vorstellungen stellt er sich als eine wächserne Masse vor (εκμαγειον κηρινον). Es ist unnöthig, zu erinnern, daß dieses nicht wörtlich zu verstehen ist, wenn auch Plato selbst nicht einen deutlichen Wink gegeben hätte, wie er verstanden sein wolle. Er verlangt nur, man solle es einstweilen als eine Hypothese annehmen, wodurch er seine Gedanken über die Möglichkeit falscher Vorstellungen und Urtheile anschaulicher machen könne [31]). Auch dürfte die Behauptung eines bekannten Gelehrten aus diesem Grunde schon ihre Hauptstütze verliehren, wenn er aus Vergleichung einiger Stellen im Theätet und dem Timäus folgert, Plato habe sich wirklich die Receptivität, dasjenige, worin die Vorstellungen der Sinnlichkeit gleichsam niedergeleget werden, als eine wächserne Tafel vorgestellt, und die Leber für den Sitz derselben gehalten [32]). Allein außerdem, daß er dieses Bild nur zu der Absicht wählte, um seine Gedanken anschaulicher zu machen; so finden sich noch zwischen dieser Receptivität, oder wie man es sonst nennen will, und dem Analogon derselben in der Leber so viel Verschiedenheiten, daß man nur aus Uebereilung beide für einerlei halten kann. Denn Plato siehet die Leber nicht als den Sitz der Vorstellungen überhaupt und ihrer nach-

30) Theaet. S. 154, 158, 164.

31) Theaet. S. 154. θες δη μοι, λογυ ἑνεκα, εν ταις ψυχαις ἡμων ἑν κηρινον εκμαγειον.

32) Schulz Disputatio de ideis Platonis S. 19. Die Stellen, worauf er seine Behauptung stützt, sind Theaetet. S. 154, 155. Timaeus S. 390, 391.

Digitized by Google

nachgebliebenen Spuren an, sondern glaubte nur, daß sie gewisse Einwirkungen durch das Denken erhalte, wodurch sie der Vernunft das Geschäft der Beschränkung der Begierden und Leidenschaften erleichtere. Hr. Schulz müßte denn darin einigen Grund für seine Behauptung finden, daß Plato die Leber für den Sitz der Inspiration und Wahrsagung hält, welche Vorstellung aber mehr Scherz und Spott als eigene Ueberlegung zu sein scheinet. Doch es ist hier nicht der Ort, dieß weiter aus einander zu setzen.

So wie die Empfänglichkeit für die Eindrücke und Vorstellungen der Sinnlichkeit leicht und stark ist, so sind die hinterlassenen Spuren auch stark und dauerhaft; daher rührt die Leichtigkeit und Treue des Gedächtnisses. Im Gegentheil, wenn die Empfänglichkeit schwach ist, entstehen nur leise Berührungen, die Eindrücke sind zu matt und vergänglich; daher ein schwaches, langsames und untreues Gedächtniß [33]).

Die Wiedererinnerung bestehet darin, daß die Vorstellungen, welche das Gemüth ehemals gehabt hat, wieder hervorgerufen und neu belebt werden. Der Grund ihrer Möglichkeit bestehet darin, daß von den Vorstellungen Spuren und Eindrücke übrig bleiben [34]). Eigentlich ist dieses nur Erneuerung der Vorstellungen. Die Wiedererinnerung ist nur dann erst möglich, wenn die Spur einer Vorstellung (in der Einbildungskraft) vorhanden ist, und die nehmliche Vorstellung durch neues Afficiertwerden von Außen entstehet [35]). Die Erneuerung der Vorstellungen (αναμνησις) kann aber auf eine gedop-

33) Theaetet. S. 160—161.

34)) Theaetet. S. 155.

35) Theaet. S. 158. το οικειον ἑκατερου σημειον αποδους τῃ οικειᾳ οψει, εμβιβασας προσαρμοσαι εις το ἑαυτης ιχνος, ἱνα γενηται αναγνωρισις.

gedoppelte Weise geschehen, einmal durch die Seele selbst, zweitens durch die Verbindung der Vorstellungen unter einander. In dem ersten Falle erweckt die Seele durch sich und in sich selbst diejenigen Vorstellungen, welche durch das Afficiertwerden von Außen durch den Körper entstanden sind. Zuweilen aber erneuert die Seele durch sich selbst nicht die Vorstellung, sondern das Bewußtsein derselben. Auch dieses Erneuern des Bewußtseins des Vorgestellten ist Wiedererinnerung (αναμνησις) [36]). Plato erkläret sich nicht weiter über den Grund dieses Vermögens des vorstellenden Subjekts. Aber es ist wahrscheinlich, daß er sich die Möglichkeit desselben in eben dem Vermögen gedacht habe, von welchem überhaupt das Auffassen und Nachbilden der Vorstellungen abhängt, welches er, wie wir oben gesehen haben, figürlich den Schreiber und Mahler der Seele nennte. Eben dadurch, daß das Gemüth einen Stoff empfangen und verbunden hat, welcher durch Einwirkung eines Gegenstandes gegeben worden, kann es eben denselben, ohne Gegenwart des Gegenstandes, sich selbst geben und zur Vorstellung verbinden.

Zweitens werden die Vorstellungen durch die Verbindung, welche sie unter einander haben, auf folgende Weise erneuert. Wenn wir einen Gegenstand sehen, hören, und nicht allein ihn erkennen, sondern auch noch dadurch eine andere Vorstellung bekommen, deren Gegenstand nicht gegenwärtig ist, den wir aber eben durch diese Vorstellung uns vergegenwärtigen; oder mit andern Worten, wenn eine Empfindung oder Anschauung eine ima-

36) Philebus S. 255. ὁταν ἁ μετα τυ σωματος επασχε ποθ' ἡ ψυχη, ταυτ' ανευ τυ σωματος αυτη εν ἑαυτῃ ὅτι μαλιστα αναλαμβανῃ, τοτε αναμιμνησκεσθαι πυ λεγομεν — και μην και ὁταν απολεσασα μνημην ειτε αισθησεως ειτ' αυ μαθηματος, αυθις ταυτην αναπολησῃ παλιν αυτη εν ἑαυτῃ· και ταυτα ξυμπαντα αναμνησεις και μνημας πυ λεγομεν.

imaginarische Vorstellung von einem andern Gegenstande erwecket [37]). Vorzüglich heißt diese Erneuerung dann ἀναμνησις, wenn die Vorstellung durch die Länge der Zeit oder aus Mangel des Ueberdenkens in Vergessenheit gekommen ist [38]). Die Vorstellungen, welche auf diese Weise erneuert werden, sind bald ähnlich denjenigen Vorstellungen und Gegenständen, durch welche sie erweckt werden, bald unähnlich [39]). Das Gemählde des Simmias erneuert die Vorstellung des Simmias selbst. Zuweilen erinnert aber der Anblick desselben an den Cebes. Wenn der Liebhaber das Kleid oder die Leier seines geliebten Gegenstandes siehet, so stellt sich auch das Bild von seiner Geliebten dar. Hier findet sich die erste Spur von der Association der Vorstellungen. Plato bemerkte zuerst das Faktum; Aristoteles fand durch weiteres Nachdenken die Gesetze von dieser Anreihung der Vorstellungen. In einem besondern, der platonischen Philosophie eignen Sinne, heißt ἀναμνησις die Erweckung und Belebung der angebornen Begriffe durch Hülfe der empirischen Vorstellungen. Hiervon werde ich an einem andern Orte handeln.

Man erblikt also hier die Lehre von der Phantasie, dem Gedächtniß und der Association der Vorstellungen zwar nicht vollständig entwickelt, aber doch in einem kleinen Abrisse. Die mehresten Beobachtungen und Erörterungen, welche wir angeführt haben, sind die Früchte von dem eignen Nachdenken des Plato; nur weniges verdankt er hier seinen Vorgängern. Und wenn sie auch

 nicht

37) Phaedo S. 166. εαν τις τι ἑτερον η ιδων η ακουσας η τινα αλλην αἰσθησιν λαβων, μη μονον εκεινο γνῳ, αλλα και ἑτερου εννοησῃ, ου μη ἡ αυτη επιστημη, αλλ' αλλη, αρα οιχι τουτο δικαιως λεγομεν, ὁτι ανεμνησθη ου την εννοιαν ελαβεν;

38) Phaedo S. 167.

39) Phaedo S. 167.

Digitized by Google

nicht alle völlig wahr und bestimmt sind, wenn ihnen auch gleich noch der Zusammenhang fehlet, so verdienen sie doch, als die ersten Strahlen der anbrechenden Morgenröthe, alle Aufmerksamkeit, und sind durch die Winke, die sie enthalten, und die weitern Untersuchungen, zu welchen sie Veranlassung gaben, wichtig geworden.

Mit jeder sinnlichen Vorstellung ist ein Fürwahrhalten verknüpft. Man hält sie für wahr, daß sie sich auf einen wirklichen Gegenstand beziehen, und daß er durch sie vorgestellt werde. Indem aber dieses Fürwahrhalten auf keinen gedachten Gründen beruhet, sondern nur eine Folge des Gefühls ist, nennt er diese Ueberzeugung einen Glauben (πιστις). Glaube ist nehmlich Ueberzeugung ohne Gründe. Die Empfindung wird aus diesem Grunde unvernünftig (αλογος) genennt, weil die Vernunft das Vermögen ist, wodurch allein Gründe erkannt werden [40]).

II.

Vorstellungen des Verstandes.

So wie die Vorstellungen der Sinnlichkeit aus einem Stoffe entstehen, der durch gemeinschaftliche Veränderung des Körpers und der Seele gegeben wird: so entstehen einige andere Vorstellungen durch die Thätigkeit des Verstandes; wir nennen sie daher Vorstellungen des Verstandes überhaupt, oder Begriffe. Sie theilen sich aber wiederum in zwei Klassen, indem einige obgleich durch die Thätigkeit des Verstandes doch aus dem nehmlichen Stoffe erzeugt werden, woraus Empfindungen und Anschauungen entstehen, andere aber einen andern Ent-

40) de republica VII. 7ter B. S. 166. Gorgias 4ter B. S. 20. πιστις αυευ τε ειδεναι. Theaet. S. 128. Timaeus S. 302.

Digitized by Google

Entstehungsgrund haben. Wir wollen die ersten, welche bei dem Plato unter dem Nahmen δοξαι vorkommen, Verstandesbegriffe, oder empirische Begriffe, jene aber νοησεις, επιτημαι, Begriffe der Vernunft nennen. Da diese Thätigkeit, wovon die Bildung und Bearbeitung dieser Begriffe abhängt, Denken heißt, δοξαζειν, welches dem Afficiertwerden und Empfinden (αισθανεσθαι) entgegengesezt ist, so müssen wir vor allen Dingen untersuchen, wie sich Plato das Denken dachte.

Die Handlung des Denkens stellt sich Plato als ein inneres Sprechen der Seele vor. Wenn die Seele denkt, so redet sie mit sich selbst, sie beantwortet sich ihre Fragen; sie bejahet und verneinet [41]). Er knüpfte seine Untersuchungen hier an den Sprachgebrauch an. Eben das Wort, welches im Griechischen Sprechen heißt (διαλεγεσθαι), bedeutet auch Denken. Diese Aehnlichkeit zwischen der Sprache und dem Denken, welche in noch vielen andern Worten ausgedrückt war, mußte nothwendig jedem Denker, der über die Wirkungen des Verstandes nachdachte, auffallend werden, und ihn auffodern, den Grund dieses Sprachgebrauchs aufzusuchen. Wenn gleich Plato, indem er von der Sprache ausging, verleitet wurde, das Denken durch Ausdrücke zu erklären, welche, als Wirkungen des Denkens, das Denken schon voraussetzen: so leistete doch eben dieselbe auf der andern Seite den wichtigen Dienst, daß sie ihm auf die

 Spur

41) Theaet. S. 151. διανοεισθαι — λογον, ὁν αυτη προς αὑτην ἡ ψυχη διεξερχεται, περι ὧν αν σκοπῃ, ὡς γε μη ειδως σοι αποφαινομαι. τουτο γαρ μοι ινδαλλεται, διανουμενη, ουκ αλλο τι η διαλεγεσθαι, αυτη ἑαυτην εροτωσα και αποκρινομενη, και φασκουσα και ου φασκουσα. ὁταν δε ὁρισασα, ειτε βραδυτερον, ειτε οξυτερον επαϊξασα, το αυτο ηδη φῃ και μη διταζῃ, δοξαν ταυτην τιθεμεν αυτης. ὡς' εγω το δοξαζειν λεγειν καλω, και την δοξαν λογον ειρημενον ου μεντοι προς αλλον, ουδε φωνῃ, αλλα σιγῃ, προς αυτον.

Spur half, einige Merkmale zu finden, wodurch sich das Denken äußert, und dadurch dem richtigen Begriffe näher zu kommen. Der Begriff, das Denken ist inneres Sprechen der Seele mit sich selbst, ist mehr der bestimmbare, als der bestimmte Begriff, der, nach seiner eigenen Aeußerung, nur einstweilen die Stelle des leztern vertreten soll. Die Sprache ist Wirkung, ist gleichsam der hörbare Ausdruck des Denkens; in und an ihr müssen sich auch daher die innern Merkmale, woraus das Denken bestehet, wieder finden lassen [42]).

Die Sprache bestehet aus Nenn- und Zeitwörtern. Die leztern bezeichnen die Begriffe von Handlungen, Wirkungen; die erstern die Subjekte derselben. Wenn beide mit einander verbunden werden, oder eine Handlung (ein Prädicat) als verknüpft mit einem Subjekte vorgestellt wird, so ist das eine Rede. Die Rede ist also nichts anders als ein Urtheil mit Worten ausgedrückt, und Bejahung oder Verneinung ist damit unzertrennlich verknüpft [43]). Also ist auch das Denken überhaupt so viel als Urtheilen, oder Vorstellungen mit einander verknüpfen (συνθεσις, συμπλοκη, συμμιξις) [44]). Das vorstellende Subjekt sucht dadurch ein Objekt in Ansehung seiner Prädicate zu bestimmen, oder auszumachen, was es sei oder nicht sei [45]). Dieses Denken heißt überhaupt διανοεισθαι und διαλεγεσθαι. Hier bemerkt aber

42) Cratylus 3ter B. S. 296. Theaet. S. 190. λογος διανοιας εν φωνῃ ὥσπερ ειδωλον.

43) Sophista 2ter B. S. 293, 296.

44) Sophista S. 296.

45) Phaedo S. 149. ὁτις ὁτι μαλιστα αυτῃ τῃ διανοιᾳ ιοι εφ' ἑκατον, μητε την οψιν παρατιθεμενος εν τῳ διανοεισθαι, μητε αλλην αισθησιν εφελκων μηδεμιαν μετα τυ λογισμυ, αλλ' αυτῃ καθ' αὑτην ειλικρινει τῃ διανοιᾳ χρωμενος, αυτο καθ' αυτο ειλικρινες ὁκατον ἐπιχειρει θηρευειν των οντων.

Digitized by Google

aber Plato einen sehr feinen Unterschied, ob er gleich aus Mangel einer philosophischen Sprache nicht sehr deutlich angegeben ist. Denken heißt nehmlich sowohl die vorhergehende und das wirkliche Urtheilen vorbereitende Handlung des Verstandes, als die wirkliche Handlung, die bei dem Urtheilen vor sich gehet. In dem ersten Falle wird noch nicht geurtheilet, es ist noch problematisch, was für ein Prädicat mit dem Subjekte verbunden werden soll; der Verstand sucht jezt vorerst nur die Data auf, aus welchen das Urtheil bestimmt werden muß. In dem leztern Fall wird bestimmt, entweder positiv oder negativ geurtheilet. Jene Art des Denkens nennt er διανοεισθαι, dieses δοξαζειν [46]). Wahrscheinlich ahndete Plato etwas von dem Unterschiede zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen, indem er, nach einer andern Stelle, den Unterschied zwischen διανοια und δοξα darin bestehen läßt, daß das lezte Urtheil eine Vollendung des erstern (διανοιας) ist, wodurch das Prädicat wirklich dem Subjekte beigelegt oder abgesprochen wird, welches in dem Urtheil, das er διανοια nennt, noch nicht geschiehet. In diesem wird ein Prädicat mit einem Subjekt verbunden oder zusammen gedacht, aber beides wird nicht in besondern Vorstellungen unterschieden. Wenn aber das, was der Verstand verbunden hat, entwickelt, das Mannichfaltige, welches jenes Urtheil enthielt, zusammengefaßt, und in dem deutlichen Bewußtsein mit dem Subjekte verbunden (φασις), und was dadurch ausgeschlossen ist, davon getrennt wird (αποφασις), so entstehet ein analytisches Urtheil δοξα [47]). Durch die folgenden Bemerkungen wird dieses noch mehr Licht bekommen.

46) Theaet. S. 151. die vorhin angeführte Stelle.

47) Sophista S. 296. ὁταν ὖν τυτο (φασις και αποφασις) εν ψυχῃ κατα διανοιαν εγγιγνηται μετα σιγης, πλην δοξης εχεις ὁ, ι προσειπης αυτο;

Die Handlung des Verstandes bestehet bei dem Denken überhaupt in dem Verbinden des Mannichfaltigen [48]). Wenn der Verstand einen Begriff erzeugt, so verbindet er das Mannichfaltige, er faßt das Aehnliche zusammen in eine Vorstellung [49]). Das Urtheilen läßt sich nicht denken ohne Verbindung der Begriffe [50]). Er nennt daher überhaupt das Geschäft des Verstandes, wenn er den Stoff, welchen die Sinnlichkeit liefert, zur Erkenntniß bearbeitet, eine Verbindung, ein Zusammenfassen (συλλογισμος) [51]). Wenn wir ein Subjekt durch seine Merkmale bestimmen wollen, so müssen wir deutliche abgesonderte Begriffe haben. Diese sind aber nur durch den Verstand möglich, indem er das Mannichfaltige einer Vorstellung zusammenfaßt, d. h., indem er den Gegenstand denkt [52]).

Wahrscheinlich wollte also Plato durch den Unterschied zwischen διανοεισθαι und δοξαζειν nichts anders sagen, als daß jeder Begriff schon ein Urtheil enthält, obgleich die Merkmale, welche in demselben zusammengefaßt sind, nicht deutlich gedacht, und in besondern Begriffen

48) Phaedrus 10ter B. S. 326. δει γαρ συνοψιστον ξυνιεναι κατ' ειδος λεγομενον εκ πολλων ων αισθησεων εις εν λογισμῳ ξυναιρημενον.

49) de legib. XII. 9ter B. S. 223, Eutyphr. 1ster B. S. 11. Sophista S. 275.

50) Sophista S. 276, 288.

51) Theaet. S. 143. εν μεν αρα τοις παθημασι τοις εκ της τεχνης, εν δε τῳ περι εκεινων συλλογισμῳ.

52) de republ. VII. 7te B. S. 147. μεγα μεν ὑ οψις και σμικρον ἀφαιρει, αλλ' ὑ καχωρισμενον αλλα συγκεχυμενον τι. Διο δη την τουτε σαφηνειαν, μεγα αυ και σμικρον ὑ νοησις ηναγκασθη ιδειν, ὑ συγκεχυμενα, αλλα διωρισμενα τ' ανατεινουσα ὑ εκεινη. — Ουκουν ουτευδεν πωθεν πρωτον μεν επεσχετον ερεσθαι ἡμιν; τι αν αυτ' ὑτι το μεγα αυ και το σμικρον.

Begriffen vorgestellt werden; daß, wenn die einzelnen Merkmale sind entwickelt worden, und jedes derselben mit dem Subjekte verbunden, oder überhaupt, was sich mit dem Begriffe des Subjekts vereinigen läßt, mit demselben verknüpft, und was damit unvereinbar ist, von demselben ausgeschlossen wird, dasjenige Urtheil entstehet, was er δοξα nennt. Wir wollen dieses mit einem Beispiel aus dem Plato selbst erläutern. Die gleichweite Entfernung aller äußersten Punkte von dem Mittelpunkte ist die Erklärung des Cirkels. Wenn man einen Cirkel denkt, so denkt man sich etwas, das in seinen Grenzpunkten von dem Mittelpunkt gleichweit entfernt ist. Da dies ein Urtheil ist, so enthält schon der Begriff vom Cirkel das Urtheil in sich, nur daß man die Merkmale nicht deutlich gedacht hat; er ist, was Plato διανοια nennt. Sobald der Verstand das Mannichfaltige seines Begriffes im deutlichen Bewußtsein sich vorstellt, und mit dem Subjekte verbindet, so ist es δοξα [53]).

Da die Begriffe so nothwendig zu allen Verrichtungen des Verstandes gehören, daß ohne sie kein Denken möglich ist; da vorzüglich eine Art derselben eine Hauptrolle in der Platonischen Philosophie spielet: so müssen wir unsere vorzügliche Aufmerksamkeit auf diesen Gegenstand richten. Und obwohl Plato an keinem Orte die Merkmale, unter welchen er sich die Begriffe dachte, vollständig und mit bestimmten Ausdrücken entwickelt hat: so müssen wir doch hier die zerstreueten Winke, Aeußerungen und klaren Aussprüche zusammenstellen, um hierdurch die Einsicht in seine Theorie vom Denken und Erkennen zu erleichtern.

Begriffe beziehen sich, wie überhaupt Vorstellungen, auf einen Gegenstand, welcher durch sie gedacht wird. Sie werden aber auch von demselben unterschie-

53) Epistol. VII. S. 131.

Digitized by Google

den, insofern der Begriff dasjenige ist, wodurch der Gegenstand vorgestellt wird. Als Wirkungen, welche nur allein in einem denkenden Subjekte ihren Grund haben können, beziehen sie sich auf das vorstellende Subjekt. Daher unterscheidet er δοξα, δοξαζον, δοξαζομενον [54]).

In jedem Begriffe ist Einheit und Vielheit enthalten. Einheit, denn was der Verstand zusammengefaßt hat, ist Eins; was sich nicht vereinigen läßt, gehört insoferne auch nicht zu einem Begriffe. Vielheit, insofern etwas in die Einheit des Begriffs aufgenommen ist [55]). Der Unterschied und der Zusammenhang des Stoffs und der Form als nothwendiger Bestandtheile der Begriffe konnte der Beobachtung nicht verborgen bleiben; bei jeder Zergliederung eines Begriffes dringen sie sich der Bemerkung auf. Allein die Auflösung des Begriffs in seine lezten Bestandtheile zu vollenden, und diese Merkmale selbst unter bestimmten Begriffen zu denken, das gelang der räsonnirenden Vernunft erst ein paar tausend Jahr später. Unterdessen war doch durch diese Bemerkung der Weg zu einer ganzen Wissenschaft gebahnt, wenn sie auch noch nicht so fruchtbar an Folgen war, als sie es durch bestimmtere Begriffe und Ausdrücke wurde. Diese Einheit und Vielheit, welche auf den Inhalt der Begriffe gehet, ist von einer andern Vielheit

54) Theaet. S. 149. de republica V. S. 62, 63. Parmenides 10ter B. S. 83. ἑν ἑκαστον εστι των νοηματων, νοημα δε ουδενος; Αλλ' αδυνατον ειπειν. Αλλα τινος; Sophista S. 236. Phaedo S. 226. Philebus S. 261, 262.

55) Philebus S. 215. επει μηδε τα τοιαδα, ὁταν τις ἑκαστου τα μελη τε και ἁμαμερη διελων τῳ λογῳ, παντα ταυτα το ἑν εκεινο ειναι διομολογησαμενος, ελεγχῃ καταγελων, ὁτι τερατα διηνυγκασται φαναι. Parmenides S. 76, 77. Sophista S. 269.

Digitized by Google

heit verschieden, welche sich auf die Beziehung des Begriffs auf Objekte gründet. Ein Begriff enthält das Gemeinsame und Allgemeine, das heißt dasjenige, was in mehrern Vorstellungen gemeinschaftlich vorkommt [56]). Ein Begriff kommt also als Merkmal in vielen andern, welche unter ihm stehen, vor, und er wird als ein Begriff unter dem andern stehen, oder welcher in vielen andern enthalten ist, als Eins und Vieles gedacht [57]). Hierüber erklärt sich Plato so: „Alles, was je ist gedacht worden, und was noch gedacht wird, wird durch die Begriffe als Eins und Vieles vorgestellt. Es ist dieses ein Faktum, welches jezt nicht angefangen hat, auch nie aufhören wird. Denn es ist, wie es mir scheint, ein ewiges und unveränderliches Merkmal unserer Begriffe [58])." Es ist wahrscheinlich, daß Plato diese Eigenschaft der Begriffe zuerst deutlicher, als die ältern Denker, beobachtet habe; und diese Erfindung sezte ihn erst in den Stand, den Grund zu der wissenschaftlichen Logik, im Gegensatz der Sophistik, zu legen. Er erkannte die Wichtigkeit dieser Entdeckung und ihren großen Einfluß auf die ganze Philosophie. Denn wenn es keine allgemeinen Begriffe giebt, wenn sie nicht mit andern in Verbindung stehen, welche ihren Umfang ausmachen: so ist gar kein Denken, oder vielmehr kein philosophisches Wissen möglich [59]).

Da

56) Theaet. S. 141.

57) Sophista S. 275. Philebus S. 217. Politicus 6ter B. S. 63.

58) Philebus S. 217. φαμεν που ταυτον εν και πολλα υπο λογων γιγνομενα περιτρεχειν παντη καθ' εκατον των λεγομενων αει και παλαι και νυν. και τουτο ουτε μη ποτε παυσηται ποτε, ουτε ηρξατο νυν αλλ' ειναι το τοιουτον, ως εμοι φαινεται, των λογων αυτων αθανατον τι και ανηκοον παθος εν ημιν.

59) Parmenides 10ter B. S. 89, 90.

Digitized by Google

Da es Begriffe giebt, welche einen Umfang haben, d. h., deren Merkmale in andern Vorstellungen vorkommen, so giebt es eine gewisse Verbindung und Zusammenhang der Begriffe unter einander. Einige Begriffe sind von der Art, daß sie sich mit allen andern verbinden lassen; andere nur mit gewissen Arten von Begriffen. Durch diese Verbindung der Begriffe (συμπλοκη, κοινωνια) ist nur allein das Denken, Philosophiren und die Sprache möglich. Diejenige Wissenschaft, welche die Gesetze und Bedingungen dieser Verbindung zum Gegenstande hat, ist die Dialektik oder Logik. [60]).

Die Begriffe, mit welchen sich alles Denken beschäftiget, sind von zweierlei Art; insofern die Gegenstände, welche durch sie vorgestellt werden, von zweierlei Art sind. Einige beziehen sich auf einen Gegenstand, der durch die Sinnlichkeit gegeben ist, andere auf ein nicht sinnliches Objekt. Die Begriffe der erstern Art entstehen aus einem durch die Sinnlichkeit gegebenen Stoffe, und werden daher mit den Empfindungen und Anschauungen auf einerlei Gegenstand bezogen. Er nennt den Stoff, aus welchem sie erzeugt werden, bald die sinnlichen Vorstellungen (αισθησεις), bald die durch die Eindrücke hervorgebrachten Veränderungen des Gemüthes (παθηματα, παθος) [61]). Es gehört daher zur Erzeugung derselben sowohl Verstand (δοξα), als Sinnlichkeit (αισθησις); und man kann sagen, ein solcher Begriff sei das Produkt der Sinnlichkeit und des Verstandes. Plato nennt diese Begriffe φαντασιας [62]). Wenn das, was in diesen Begriffen zusammengefaßt worden, in klare Begriffe zerlegt wird; wenn die einzelnen Merkmale, welche in den Begriff aufgenommen worden, wieder von neuem zusammengefaßt und

60) Sophista S. 274, 276, 288.

61) Philebus S. 265. Theaet. S. 143, 128. τοιαυτον εκαστον παθος, εξ ων αι αισθησεις και αι κατα ταυτας δοξαι γιγνονται.

62) Sophista S. 297. συμμιξις αισθησεως και δοξης.

Digitized by Google

und mit dem Objekte verbunden werden: so entstehen daraus Urtheile, und zwar empirische, δοξαι. Wenn wir einen Menschen, z. B. den Theätet, mit hervorragenden Augen und einer gebogenen Nase sehen, so fassen wir alles das, was wir anschauen, in eine Vorstellung zusammen: und wir haben den Begriff von Theätet. Wenn wir sagen, Theätet ist ein Mensch, der nicht allein einen Mund, Augen, Nase, sondern auch eine gebogene Nase und hervorstehende Augen u. s. w. hat, so urtheilen wir [63]). Alle Merkmale, welche in diesem Urtheil dem Gegenstande ausschließend beigeleget werden, müssen aus der Wahrnehmung genommen sein; der Gegenstand muß den Stoff dazu der Sinnlichkeit gegeben haben. Alles, was sich auf den Gegenstand unmittelbar beziehet, es sei nun eine Empfindung oder eine Gedächtnißvorstellung, faßt der Verstand zusammen, um den Begriff von dem Objekte zu erzeugen [64]). Außer den Vorstellungen, welche durch das Afficiertwerden von dem Gegenstande entstanden sind, kommt in diesem Urtheile noch ein Begriff vor, welcher auf diese Weise nicht erzeugt ist, nehmlich der Mensch [65]). Hierin liegt wahrscheinlich der Grund, warum Plato einen empirischen Begriff (φαντασιαν) aus einem Urtheil und der Empfindung bestehen läßt; und er stellte sich die Sache vielleicht so vor. Der Sinnlichkeit muß Stoff gegeben werden, woraus Vorstellungen entstehen; der Verstand faßt das Mannichfaltige derselben in Einheit zusammen, oder er erzeugt einen Begriff, und subsumirt ihn unter einen höhern Begriff; er urtheilet.

Plato drückt sich nicht immer bestimmt über diese Entstehungsart der empirischen Begriffe und Urtheile aus. Wenn

63) Theaet. S. 191, 192. Philebus S. 264.

64) Theaet. S. 192. Philebus S. 265.

65) Theaet. S. 192.

Digitized by Google

Wenn man die schon einigemal angeführte Stelle des Philebus S. 265 liest, so kann man kaum anders denken, als Plato lasse sie der Sinnlichkeit gegeben werden, so wie Aristoteles einen leidenden Verstand annahm, dem die Vorstellungen des Allgemeinen gegeben würden. Denn er sagt, die Gegenstände, auf welche sich die sinnlichen Vorstellungen beziehen, schreiben, vermittelst der Empfindung und des Gedächtnisses, gleichsam in die Seele die Urtheile; wenn sie richtig schreiben, so entstehen daraus richtige, wahre Urtheile. Allein so kann er nicht gedacht haben. Denn erstlich ist der Schreiber, wie er sich bildlich ausdrückt, nicht außer, sondern in uns. Also müßten nicht die Gegenstände, sondern die Empfindung und das Gedächtniß die Begriffe und Urtheile liefern. Zweitens läßt sich auch diese Voraussetzung, die allein noch übrig bleibt, mit dem nicht vereinigen, was er sonst mit deutlichen Worten über die Entstehungsart dieser Begriffe sagt, daß nehmlich nicht allein die Empfindungen, sondern auch die empirischen Begriffe aus den Eindrücken entstehen [66]). Würden sie also beide schon durch das Afficiertwerden gegeben, so wäre nicht abzusehen, wie auf eine und die nehmliche Weise zweierlei Vorstellungen entstehen sollten, die er doch ihrem Wesen nach unterscheidet; und es wäre kein Merkmal gedenkbar, wodurch sie von einander abgesondert werden könnten. Wir können daher nichts anders annehmen, als daß er sowohl die Empfindungen als die empirischen Begriffe aus einerlei Quelle abgeleitet, aber die leztern von den erstern durch den größern Antheil des Verstandes an den leztern unterschieden, und in der angeführten Stelle nur so viel hat sagen wollen, die Objekte liefern den Stoff, aus welchem der Verstand Begriffe bildet. Ich füge hier noch eine Stelle an, aus wel-

66) Theaet. S. 128. S. das Citat (61)

Digitized by Google

welcher dieſe Behauptung, daß Plato nicht allein einen gegebenen Stoff, ſondern auch eine beſtimmte Wirkſamkeit des Verſtandes zur Erzeugung der empiriſchen Begriffe erfodert, deutlich erhellet, ob er gleich ſich etwas bildlich ausdrückt. Sie befindet ſich in dem Timäus, wo er einen Ueberblick von allen verſchiedenen Vermögen des Gemüthes giebt, welche zum Vorſtellen und Erkennen erfoderlich ſind. Wahre empiriſche Urtheile und Ueberzeugungen entſtehen, ſagt er, wenn ein Begriff, der das Aehnliche zuſammenfaßt, aus ſinnlichem Stoffe erzeugt wird, und die Receptivität ordentlich beſchaffen iſt, daß ſie die Eindrücke der Gegenſtände bis in das Innere des Gemüthes liefert [67]). Ungeachtet hier einige dunkle Ausdrücke vorkommen, die ich hier noch nicht erklären kann, ſo wird man doch den angedeuteten Sinn nicht leicht verkennen können. Er erfodert einen Beitrag des Verſtandes, welchen er mit λογος bezeichnet; es iſt ein Begriff, welcher das Gemeinſame und Aehnliche mehrerer Vorſtellungen zuſammenfaßt; aber zweitens auch einen Beitrag der Sinnlichkeit, indem ſie dem Gemüthe den Stoff geben muß, aus welchem hernach der Begriff erzeugt wird.

Man wird hieraus leicht eine andere etwas dunkle Stelle erklären können. Nachdem er geſagt hatte, daß, wenn wirklich geurtheilet, wenn ein Prädicat mit einem Subjekt verbunden, oder von demſelben getrennt wird, und dieſes Urtheilen in der Seele ſelbſt vorgehet, oder durch den bloßen Verſtand beſtimmt iſt, dieſes Urtheil

δοξα

67) Timaeus S. 316. λογος δε ὁ κατα ταυτα ταυτον αληθης γενομενος, περι τε θατερου ον και περι το ταυτον, εν τω κινουμενω ὑφ' ἀυτου φερομενος ανευ φθογγου και ηχης, ὁταν μεν περι το αισθητον γεγνηται, και ὁ θατερου κυκλος ορθος ιων, εις κρασιν αυτω την ψυχην διαγγειλη, δοξαι και πιστεις γιγνονται βεβαιοι και αληθεις.

Digitized by Google

δοξα sei, im Gegensatz des Urtheils, welches er διανοια nennt, so fährt er fort: Wenn aber dieses nicht durch die Seele selbst, sondern durch die sinnliche Vorstellung bestimmt wird, so ist es φαντασια [68]). In den empirischen Urtheilen wird nehmlich der Stoff durch die Sinnlichkeit gegeben, und von dem Stoffe wird das Urtheil bestimmt. Der Verstand faßt das Mannichfaltige der Anschauung unter einen Begriff zusammen; er ist daher auch an die Sinnlichkeit gebunden. Daher ist ein solcher Begriff und ein solches Urtheil das gemeinschaftliche Produkt der Sinnlichkeit oder der Empfindung und des Verstandes, wie er sich im Folgenden deutlicher ausdrückt. Anders ist das Verfahren des Verstandes, wenn er nur allein Begriffe verbindet oder trennet, wo er nicht an die Sinnlichkeit gebunden ist. Plato hat hier das Wort δοξα nicht in der gewöhnlichen engern, sondern in der weitern Bedeutung genommen, und er verstehet darunter nicht ein empirisches Urtheil, sondern ein analytisches überhaupt im logischen Sinne. Dagegen tritt das Wort φαντασια in die Stelle der gewöhnlichen Bedeutung des erstern ein.

Da diese Begriffe aus einem Stoffe erzeugt werden, welchen die Sinnlichkeit liefert, so werden sie mit den Anschauungen auf eben denselben Gegenstand bezogen. Daher heißen sie die empfindbaren und sichtbaren Gegenstände, αισθητα, ὁρατα [69]). Sichtbar ist überhaupt so viel, als was ein Gegenstand der Empfindung ist, was durch die Sinne vorgestellt wird [70]). Eben diese Gegen-

68) Sophista S. 296. τι δ' ὁταν μη καθ' αὑτην, αλλα δι' αισθησεως παρῃ τινι το τοιουτον αυ παθος, αρ' οἱον τε ορθως οἰπειν ἑτερον τι πλην φαντασιαν.

69) Phaedo S. 179. Timaeus S. 302.

70) Timaeus S. 302. Phaedo S. 179. de republica VI. S. 116, 117.

Digitized by Google

Gegenstände heißen auch τα πολλα, διατεμα, το απειρον, Ausdrücke, deren eigentliche Bedeutung erst im Folgenden entwickelt werden kann.

Die Beschäftigung des Verstandes mit diesen empirischen Begriffen und ihren Gegenständen, oder das Denken derselben, kommt bei dem Plato unter verschiedenen Ausdrücken vor, wodurch er den Unterschied zwischen dem Stoff und der Bearbeitung des Verstandes zwar andeutet, aber doch nicht so bestimmt angiebt, daß die Worte nicht auf mancherleiunrichtige Vorstellungen verleiten könnten. Hierher gehören z. B. die Ausdrücke: durch oder mit dem Körper betrachten (δια, μετα του σωματος σκοπειν), durch die Vermögen des Körpers betrachten (δια των του σωματος δυναμεων σκοπειν), durch die Sinne betrachten (δια των αισθησεως θεασθαι, δια του σωματος θεωρειν)[71]. In diesen Ausdrücken wird die Natur und Beschaffenheit bald der Sinnlichkeit, bald des Denkens verkannt; die Organisation wird zur Sinnlichkeit gemacht, und das Anschauen mit dem Denken verwechselt. Aber obgleich die Worte diese falsche Vorstellungsart begünstigen, so glaube ich doch nicht, daß Plato eben so irrig dachte, als er sich unrichtig ausgedrückt hat. Die Seele denkt mit oder durch den Körper, heißt nichts anders, als sie verbindet den Stoff, der ihr durch den Körper, oder noch bestimmter, durch die Sinne geliefert wird. Plato unterschied freilich die Organisation nicht bestimmt genug von der Sinnlichkeit, aber er verwechselte sie doch nicht ganz mit einander. Das Wort θεασθαι bedeutet freilich eigentlich sehen, anschauen; aber außer dieser Bedeutung wird es auch für denken, nachdenken, betrachten gebraucht[72]. Wenn

71) Phaedo S. 148, 149, 189. Theaetet. S. 142. Phaedo S. 180. τουτο γαρ ἐστι το δια του σωματος, το δ' αισθησεως σκοπειν τι.

72) Von vielen Stellen will ich nur einige anführen, wo θεασθαι nicht anschauen heißen kann. Politicus S. 26.

Wenn man den Plato deswegen tadeln muß, daß er sich nicht bestimmter ausgedrückt hat, so fällt ein beträchtlicher Theil des Tadels auf die Beschaffenheit der Sprache zurück, welche fast noch kein einziges durch Deutlichkeit der Begriffe bestimmtes Wort aufzuweisen hatte.

Wir gehen jezt zu der zweiten Art der Begriffe fort, welche sich von den erstern dadurch unterscheiden, daß sie nicht aus einem sinnlichen Stoffe erzeugt werden. Die empirischen Begriffe beziehen sich auf einen Gegenstand, der angeschauet wird (αισθητον, ὁρατον), weil sie aus dem Stoffe entstehen, welcher durch ihn gegeben wird. Diese hingegen können sich nicht so auf einen Gegenstand der Wahrnehmung beziehen; ihr Gegenstand ist nicht das Anschauliche, sondern das Denkbare (νοητον). Jene Begriffe sind daher ein Produkt der Sinnlichkeit und des Verstandes; diese sind Erzeugnisse des bloßen Denkens. Das Vermögen dieser Begriffe ist das höhere Ver-

το δη των νομεων παντων διαφορον και το των βασιλεων θεασωμεθα. Cratylus S. 299. τι δ' αν ειη ποτε ζημιωδες, θεασαι. Theaet. S. 74. νυν δε πρωτον βουλησομεθα θεασασθαι αυτα προς αυτα, τι ποτ' εστιν, ἁ διανουμεθα, ποτερον ἡμιν αλληλοις συμφωνει, η ουδ' ὁπωστιουν. Sophista S. 249. εν ποτερᾳ τον σοφιστην θετεον, ουδε νυν πω δυναμαι θεασασθαι σαφως. Daher läßt es sich erklären, daß die abgeleiteten Wörter θεωρειν und θεωρια, wie θεασθαι, von Denken, Untersuchen, Erörtern gebraucht werden. Durch den Sprachgebrauch, dem es an bestimmten Begriffen fehlte, waren diese Wörter schwankend und vieldeutig geworden. Plato brauchte sie daher bald in der einen bald in der andern Bedeutung. Beispiele von der Art sind unzählig, z. B. θεωρειν εκ χρωματων και σχηματων und εκ των λογων θεωρειν de republ. X. S. 295. Eben dies gilt von den Wörtern ὁραν, ειδειν. So sagt er von der Idee der Gottheit: μογις ὁραται, de republ. VII. S. 133. da er doch so oft behauptet, die Ideen seien αορατα.

Digitized by Google

Verstandesvermögen (νοησις), zum Unterschied des niedern, des empirischen Verstandes (δοξα).

Auf diese Begriffe leitete den Plato die Analyse der empirischen Begriffe, und die Reflexion über das Verhältniß der allgemeinen Begriffe zu den Arten und Individuen. Durch die Entwickelung eines empirischen Begriffes, z. B. des Theätets, kam er auf Merkmale, welche diesem Gegenstande nicht allein zukommen, sondern die er mit andern gemein hat, nehmlich Mensch, und er unterschied diese von andern, welche den Theätet von andern Menschen unterscheiden, dadurch, daß er die lezten von der Wahrnehmung ableitete [73]). Es giebt also viele Gegenstände, welche unter einem allgemeinen Begriff stehen, und dieser ist in den Vorstellungen von den Arten und den Individuen enthalten. Diese Verbindung eines und des nehmlichen Begriffes mit vielen Vorstellungen ist die Ursache, daß diese und ihre Gegenstände einerlei Benennung haben, oder mit andern Worten, daß sie unter einem Gattungsbegriff stehen [74]). Wenn man daher fragt, warum den Individuen oder den Arten ein Merkmal zukomme, oder nicht; so darf man den Grund nicht in dem niedern, sondern in dem obern Begriffe suchen. Es ist nicht genug, wenn man sagt, der Gegenstand ist schön, wegen dieser Farbe oder Gestalt — denn hier dringt sich wieder die nehmliche Frage auf, warum ist diese Gestalt, diese Farbe schön? — sondern es muß einen Begriff von der Schönheit geben, welcher keinen höhern voraussezt, und in ihm muß der Grund liegen, warum allen andern Dingen das Prädicat der Schönheit beigelegt wird [75]).

73) Theaet. S. 192.

74) Phaedo S. 228. Parmenides S. 80. δοκει σοι ειδη αυτα ειναι, ὧν ταδε αλλα μεταλαμβανοντα τας επωνυμιας αυτον ισχειν.

75) Phaedo S. 227.

Digitized by Google

Die Merkmale, unter welchen sich Plato diese Begriffe und die ihnen entsprechenden Gegenstände dachte, lassen sich aus diesem Gesichtspunkt leicht auffinden und erklären. Da sie die höchsten Gattungsbegriffe sind, welche alle Arten und Individuen derselben Gattung begreifen, so enthalten sie das Allgemeine, welches allen Gegenständen, die ihren Umfang ausmachen, zukommt [76]). In eben dieser Eigenschaft bestimmen sie den Inhalt der unter ihnen enthaltenen Vorstellungen. Sie sind gleichsam die Form, unter welcher das Mannichfaltige derselben gedacht wird, das heißt, die Bedingung der Einheit, vermöge deren das Mannichfaltige, welches unter sie gehört, zusammengefaßt, unter Begriffen vorgestellt wird. Nur vermöge eines zum Grunde liegenden Gattungsbegriffs ist es möglich, einen Gegenstand schön, gut, gleich u. s. w. zu nennen [77]). Deswegen werden sie auch Ursachen genennt, weil sie nehmlich die unter der Gattung enthaltenen Vorstellungen bestimmen [78]). Da diese Begriffe die Form sind, durch welche die Begriffe von den Arten und Individuen derselben Gattung bestimmt werden, so müssen sie als das Bestimmende eher gedacht werden, als das Bestimmbare, die concreten Vorstellungen; denn diese setzen jene allezeit voraus, und sind nur durch jene möglich [79]). Sie verhalten sich also zu den concreten Vorstellungen wie ursprüngliche Begriffe zu den abgeleiteten. Sie können daher nicht einerlei Ursprung mit diesen haben. Die concreten (empirischen) Begriffe erhalten ihren Stoff durch

76) Theaet. S. 141.

77) Phaedo S. 170, 171. προ γαρ του αρξασθαι ἡμας ὁραν η ακουειν, και τ' αλλα αισθανεσθαι, τυχειν εδει που ειληφοτας επιστημην αυτου του ισου, ὁ, τι εστιν, ει εμελλομεν τα εκ των αισθησεων ισα εκεισε ανοισειν.

78) Phaedo S. 227, 228.

79) Phaedo S. 170, 171.

Digitized by Google

durch die Sinnlichkeit; die allgemeinen Begriffe können daher nicht aus der Sinnlichkeit entstanden sein, wie jene [80]). Sie sind also nicht sinnliche Begriffe. Ungeachtet ihres übersinnlichen Ursprungs werden sie durch sinnliche Vorstellungen erweckt und zum Bewußtsein gebracht [81]).

Aus dem allgemeinen Gesetz der Vorstellungen, daß durch sie Etwas, ein Objekt, vorgestellt wird, folget, daß auch diese übersinnlichen Begriffe einen Gegenstand haben müssen. Es kann aber dieser nicht etwas sein, was in der Wahrnehmung vorkommt; denn sie entstehen nicht, wie die empirischen Begriffe, deren Stoff durch das Afficiertwerden der Sinnlichkeit gegeben wird. Sie bestimmen den durch die Sinnlichkeit gegebenen Stoff, und sind die Ursache, daß er in Einheit des Begriffs zusammengefaßt werden kann. Durch sie wird daher nichts Sinnliches, sondern Etwas Uebersinnliches vorgestellt. Hieraus lassen sich folgende Merkmale und Eigenschaften erklären. Der Gegenstand dieser Begriffe kann nicht gesehen werden; er ist Etwas Unsichtbares (αειδες, αορατον) [82]). Was hier in Ansehung eines Sinnes gesagt wird, das gilt von allen übrigen, wie sich Plato kurz vorher erklärt hat: der Gegenstand kann nicht angeschauet werden. Daher erklärt er das Gegentheil, das Sichtbare überhaupt als Etwas, welches auf das Ge-

80) Theaet. S. 140—142.

81) Phaedo S. 170. μη αλλοθεν αυτο εννενοηκεναι, μηδε δυνατον ειναι εννοησαι, αλλ' η εκ τυ ιδειν η ἁψεσθαι, η εκ τινος αλλης των αισθησεων.

82) Phaedo S. 179. ουκουν τουτων μεν κ'ᾳν ἁψαιο, κ'ᾳν ταις αλλαις αισθησεσιν αισθοιο· των τε κατα ταυτα εχοντων ουκ εστιν ὁτῳ ποτ' αν 'αλλῳ επιλαβοιο η τῳ της διανοιας λογισμῳ· αλλ' εστιν αειδα|τα|τοιαυτα και ουχ ὁρατα.

muth Eindrücke macht, was einen Stoff giebt [83]). — Der Gegenstand der übersinnlichen Begriffe heißt daher auch Etwas Unkörperliches (ασωματον) in der bei dem Plato gewöhnlichen Bedeutung, da Körper überhaupt das aus einem materiellen Stoffe Zusammengesezte, das Unkörperliche hingegen das Gegentheil, was nicht materiell ist, bedeutet [84]). Es findet sich daher in der Wahrnehmung kein Bild (ειδωλον), kein Gegenstand, auf den man hinweisen und sagen könnte: das ist der Gegenstand des Begriffs [84b]). Da diese Gegenstände nicht anschaulich sind, so sind sie nur etwas Denkbares [85]). In dieser Rücksicht wird ihnen auch Veränderlichkeit abgesprochen. Alles, was Gegenstand der Sinne ist, durch die Empfindung wahrgenommen wird, wechselt beständig in seinen Beschaffenheiten; es verliert Bestimmungen und bekommt an deren Stelle wieder andere. Das durch die Vernunft bestimmte, Denkbare ist dagegen immer unveränderlich [86]). Diese Eigenschaft beruhet darauf, daß diese Begriffe die Form der durch die Sinne wahrnehmbaren veränderlichen Dinge enthalten, welche selbst niemals wechselt; sie kommt allen Gegenständen zu, welche unter diesem Begriffe stehen, und macht das wesentliche Merkmal aus, durch welches sie unter die Gattung gerech-

83) Sophista S. 259. ὁ παρεχει προσβολην και επαφην τινα. Phaedrus 10ter B. S. 322. αχρωματος τε και ασχηματιστος και αναφης ουσα.

84) Sophista S. 259. Politicus S. 64.

84 b) Politicus S. 64, 55. τοις δ' αν μεγιστοις ουσι και τιμιωτατοις ουκ εστιν ειδωλον ουδεν προς τους αυξησεως δεομενους ουσιας, ὁ δειχθεντος τινι του συνδυασομενου ψυχην ὁ βουλομενος αποπληρωσει, προς των αιδιοτητων τινα προσαρμοττων, ικανως πληρωσει.

85) Phaedo S. 182, 185. Sophista S. 259.

86) Phaedo S. 178, 180, 179. αυτο καθ' αυτο αει κατα ταυτα εχει, και ουδεποτε ουδαμη ουδαμως αλλοιωσιν ουδεμιαν ενδεχεται.

Digitized by Google

rechnet werden kann. Sie enthalten eine absolute Einheit, und es können keine andern Merkmale aufgenommen werden, als die in dem Begriffe enthalten sind. Aber es können auch keine von diesen Merkmalen ausgeschlossen werden, wenn nicht der Begriff zernichtet werden soll. Daher wird durch diese Begriffe ein unveränderlicher Gegenstand bestimmt, während an den concreten Dingen alle Bestimmungen wechseln [87]). Daher bekommt der Gegenstand dieser Begriffe folgende Benennungen: das Unvergängliche, Unsterbliche (ἀθανατον); das was zu allen Zeiten ist, das Beharrliche (ἀει ον, μονιμον, βεβαιον), das Unzertrennliche (ἀδιαλυτον); das Nichtzusammengesezte (ἀξυνθετον); das Untheilbare (ἀμεριτον); das Göttliche (το θειον) [88]). Die lezte Benennung rührt daher, weil Gott als ein unveränderliches Wesen gedacht wird.

Das Verhältniß dieser Begriffe zu den unter denselben enthaltenen Arten und Individuen ist wie das Bestimmende zu dem Bestimmbaren, oder wie die Form zu dem Stoffe. Die Form enthält das Wesen (ουσια), das ist, das Unveränderliche, das nicht wechselt, das bei allem Wechsel bleibt, und allen sonst noch so verschiedenen Dingen, die unter dem Begriffe stehen, unveränderlich zukommt [89]). Der Begriff heißt in dieser Rücksicht das Einartige, Einförmige (μονοειδες, ἁπλουν) [90]).

87) Timaeus S. 348. το κατα ταυτα εχον ειδος, αγεννητον και ανολεθρον, ουτε εις ἑαυτο εισδεχομενον αλλο αλλοθεν, ουτε αυτο εις αλλο ποι ιον. Timaeus S. 301.

88) Phaedo S. 178, 181, 182, 190. Theaet. S. 183, 184. Timaeus S. 301, 348.

89) Phaedo S. 148, 149, 171, 178. αυτη ἡ ουσια, ἡς λογον διδομεν τε ειναι, και ερωτωντες και αποκρινομενοι, ποτερον ὡσαυτως αει εχει κατα ταυτα ἡ αλλοτ' αλλως. S. 179.

90) Phaedo. S. 179. ἡ αει αυτων ἑκαστον ὁ εστι μονοειδες ον, αυτο καθ' ἑαυτο ὡσαυτως κατα ταυτα εχει, και ουδεποτε ουδαμη ουδαμως αλλοιωσιν ουδεμιαν ενδεχεται. Theaet. S. 57.

Digitized by Google

Der Begriff, der das Wesen der unter einer Gattung enthaltenen Dinge in sich begreift, kann nur ein einziger sein. Denn wären es mehrere, so würde noch ein höherer Begriff möglich sein, der das in jenen Gemeinschaftliche zusammen faßte. In diesem Fall würde der lezte der Gattungsbegriff sein, der die Form der Arten und der Individuen bestimmte [91]). Aber diejenigen Dinge, welche durch die Form bestimmt werden, können Viele sein. Daher heißt der Begriff, der die Form der Arten und Individuen bestimmt, und der durch diesen Begriff gedachte Gegenstand, das Eine (το ἑν, auch ἑνάδες und μονάδες), und diejenigen Dinge, welche durch die Form bestimmt werden, die Vielen, τα πολλα [92]). Diese Vielen heißen auch θατερα, weil sie außer der Form, welche allen zukommt, noch besondere Merkmale enthalten müssen, durch welche sie sich von einander unterscheiden [93]). Diese Dinge haben, ungeachtet ihrer Verschiedenheit, doch dieses mit einander gemein, daß sie einerlei Form besitzen, wodurch sie Objekte eines und des nehmlichen Gattungsbegriffs werden. Die obersten Gattungsbegriffe sind, als die Formen der übrigen Dinge, gleichsam die Muster (παραδειγματα), nach welchen diese gebildet sind, und sie heißen daher auch Nachbildungen (ὁμοιωματα) [94]). Wie es aber möglich sei, daß die von den

91) de republ. X. S. 287.

92) Philebus S. 216. Phaedo S. 179. de republ. VI. S. 116. και αυτο δη καλον και αυτο αγαθον, και ὁτω περι παντων, ἁ τοτε ὡς πολλα τιθεμεν, παλιν αυ κατ' ἰδεαν μιαν ἑκατου, ὡς μιας ουσης, τιθεντες, ὁ εστιν ἑκατον προσαγορευομεν.

93) Philebus S. 217. τοτε μεν επι θατερα κυκλων και συμφορων εις ἑν τοτε δε παλιν ανελιττων και διαμοιριζων. Die Benennung ποικιλα ist diesem gleichgeltend. Theaet. S. 57. πολλα διδως και ποικιλα αντι ἁπλα.

94) Timaeus S. 302. Parmenid. S. 84. τα μεν ειδη ταυτα, ὡσπερ παραδειγματα ἑστανται τη φυσει· τα δ' αλλα τουτοις εοικεναι και εινα ὁμοιωματα.

Digitized by Google

den Begriffen verschiedenen Dinge einerlei Form haben, welche durch den Gattungsbegriff bestimmt ist, wie sich Plato diese Theilnahme und Gemeinschaft (κοινωνια, μεθεξις) erklärt habe, werden wir weiter unten und in der Metaphysik erklären.

Diese Begriffe, welche wir jezt nach ihren auffallendsten Merkmalen und Benennungen kennen gelernt haben, sind keine empirischen Begriffe, wie wir schon gesehen haben. Denn da ihnen kein Gegenstand in der Wahrnehmung vollkommen entspricht, da sie vielmehr erst das Gedachtwerden derselben möglich machen, so können sie aus keinem Stoffe entstanden sein, den die Sinnlichkeit liefert. Daher ist auch ihr Inhalt rein und abgesondert von allem empirischen Stoffe (καθαρον, εἰλικρινες); und er kann unabhängig von der Erfahrung entwickelt werden. Hieraus läßt sich die Deutlichkeit derselben, und die Evidenz der aus ihnen gezogenen Urtheile erklären [94]). Sie können daher nicht auf eben die Art entstehen, als die empirischen Begriffe, welche ein Produkt der Sinnlichkeit und des Verstandes sind. Wie entstehen sie aber sonst? Da wir diese Frage jezt noch nicht befriedigend beantworten können, weil die Gründe, woraus sie entschieden werden muß, in das Gebiet der Platonischen Metaphysik gehören, so werden wir sie nur so weit erörtern, als sie sich aus dem Vorstellungsvermögen erklären läßt, ohne in sein hyperphysisches System auszuschweifen.

Wenn es nicht sinnliche Vorstellungen giebt, so muß es auch ein Vermögen geben, in welchem sie ihren Grund haben; und dieses Vermögen muß von der Sinnlichkeit ganz verschieden sein. Dieses ist überhaupt das höhere

94) Philebus S. 299—306. ὡς ἡ περι ἐκεινα θεσ' ἡμιν το, τε βεβαιον και το καθαρον και ἀληθες, και ὁ δη λεγομεν εἰλικρινες, περι τε ἀει και κατα ταυτα ὡσαυτως ἐμπεποτατα ἐχον.

Verstandesvermögen, der reine Verstand und die reine Vernunft. Diesem sind sie schon ursprünglich mitgegeben; sie werden nicht erworben, auch nicht gezeugt aus irgend einem Stoffe, sondern sie sind schon gebildet in dem Vermögen des reinen Verstandes und der reinen Vernunft anzutreffen. Sie können zwar in dem Bewußtsein verdunkelt werden, aber nicht ganz verschwinden. Die äußern Gegenstände der Wahrnehmung wecken sie wieder auf [95]). Hier haben wir zwar nicht den Worten, aber dem Inhalte nach das System von den angebornen Begriffen, welches durch den großen Leibnitz seine Vollendung erhielt. Es fragt sich hier, wie Plato auf diese Vorstellungsart gekommen ist, und auf welchen Gründen sie beruhet — eine Frage, die für die ganze Platonische Philosophie von größter Wichtigkeit ist. Der Hauptgrund liegt in der Priorität der reinen, d. h. der Gattungsbegriffe, welche seiner Vorstellung nach zur Erzeugung der concreten Begriffe nothwendig war. Kein Begriff von einer Art, kein Begriff von einem Individuum ist ohne den Begriff der Gattung möglich. Denn die Gattungsbegriffe bestimmen die Form, die Einheit, auf welche das Mannichfaltige der Anschauungen bezogen werden muß, um es in einen Begriff zusammen zu fassen, und den Gegenstand nach einer Regel zu beurtheilen [96]). Wenn wir einen Begriff von einem einzelnen Dinge bilden, so urtheilen wir, und beziehen den Gegenstand auf einen allgemeinen Begriff, welchem der Gegenstand nicht ganz vollkommen entspricht. In den Urtheilen: dieser Gegenstand ist schön, gut, oder ist einem andern gleich, wird der Gegenstand von dem Begriffe,

95) Phaedo S. 168—171.

96) Phaedo S. 170. προ γαρ τȣ αρξασθαι ἡμας ὁραν η ακȣειν και τ' αλλα αισθανεσθαι, τυχειν εδει πȣ ειληφοτας επιστημην αυτου τȣ ισȣ, ὁ, τι εστιν, ει εμελλομεν τα εκ των αισθησεων ισα εκεισε ανοισειν.

griffe, der mit ihm verknüpft ist, unterschieden. Der Gegenstand erschöpft nicht den Umfang des Begriffes; er kann verändert werden, seine Bestimmungen können wechseln, sie können dem Begriffe widersprechen, ohne daß diese Veränderungen den Begriff treffen. Er ist Eins und bleibt unwandelbar. Wenn wir daher urtheilen, dieser Gegenstand ist schön, so sagen wir nicht, er ist das Schöne, sondern er ist Etwas Schönes, d. h. einer von den vielen Gegenständen, welche durch den Begriff der Schönheit bestimmt werden [97]). Aus diesen Gründen folgt, daß diese Begriffe 1) nicht aus der Sinnlichkeit entstehen können; 2) daß sie bei der Erzeugung der empirischen Begriffe nothwendig sind, und daher der Zeit nach vor jenen vorhergehen müssen. Sie müssen älter sein als jede Wahrnehmung und als jeder Verstandesgebrauch in Concreto. Sie sind also uns angeboren.

Wenn es angeborne Begriffe giebt, welche nicht aus der Sinnlichkeit entstanden sind, so müssen sie auch aus dem Bewußtsein ohne Hülfe der Erfahrung entwickelt werden können. Es ist dies zugleich eine Folge und eine Bestätigung der Behauptung, daß es angeborne Begriffe giebt. Und so findet es sich wirklich. Durch geschickte Fragen kann man in jedem Menschen Begriffe, Urtheile und Erkenntnisse entwickeln, deren er sich vorher nie bewußt war, und die ihm weder durch Erfahrung noch durch Unterricht mitgetheilt worden sind. Das wäre unmöglich, wenn sie nicht schon vorher in dem Verstandesvermögen gebildet, obgleich ohne Bewußtsein vorhanden wären. Denn sie werden nicht in das Gemüth hineingelegt, sondern aus demselben gleichsam herausgehohlet. Ein auffallendes Beispiel davon finden wir in den mathematischen Wissenschaften, vorzüglich in der

97) Phaedo S. 170. αλλα μεν δη εκ γε των αισθησεων δει εννοησαι, ὁτι παντα τα εν ταις αισθησεσιν εκεινυ τε ορεγεται τυθ' ὁ εστιν ισον και αυτυ ενδεεστερα εστιν. S. 171.

der Geometrie. Ein Ungelehrter kann aus sich die ganze Wissenschaft der Geometrie, von der er in seinem Leben nichts gehört hat, schöpfen, wenn ihm ein Denker nur durch Fragen die Entwickelung der Begriffe erleichtert[98]). Ein Beispiel davon, welches uns Plato in seinem Menon gegeben hat, wollen wir hier ausheben, um diesen Lehrsatz seiner Philosophie, und die Methode, deren er sich bediente, um die angebornen Begriffe zu entwickeln, anschaulicher darzustellen.

Nachdem Sokrates behauptet hatte, daß alles Erlernen Wiedererinnerung sei, so fodert Meno hiervon einen Beweis. Um ihm zu willfahren, bittet ihn Sokrates, einen seiner Sklaven herzurufen. Hierauf beginnet folgendes Gespräch.

Sokrates. Ist er ein Grieche, und spricht er griechisch?

Meno. Allerdings, denn er ist in meinem Hause gebohren.

Sokr. Nun so gieb Achtung, um dich zu überzeugen, ob er etwas von mir lernet, oder ob er sich blos wieder entsinnet.

Meno. Ich werde es thun.

Sokr. (zeichnet ein Quadrat) zum Sklaven. Sage mir, weißt du, daß das ein Quadrat ist?

Sklave. Ja.

Sokr. Ein Quadrat ist also eine Fläche, die vier gleiche Linien hat?

Sklave. Nicht anders.

Sokrates.

98) Meno 4ter B. S. 350—352, 354, 356, 359, 360. Phaedo S. 165, 166. ὁτι ερωτωμενοι οἱ ανθρωποι, εαν τις καλως ερωτᾳ, αυτοι λεγουσιν παντα ᾗ εχει. και τοι ει μη ετυγχανον αυτοις επιστημη ενουσα και ορθος λογος, ουκ αν οἱοι τ' ησαν τουτο ποιειν. επειτα εαν τις επι τα διαγραμματα αγῃ, ἡ αλλο τι των τοιουτων, ενταυθα σαφεστατα κατηγορει, ὁτι τουτο ὑτως εχει.

Sokr. Sind diese zwei Linien, welche das Quadrat in zwei gleiche Theile zerschneiden, nicht auch einander gleich? *)

Sklave. Ja.

Sokr. Kannst du dir diese Fläche größer oder kleiner denken?

Sklave. Warum nicht?

Sokr. Gesezt also, diese Seite sei zwei Fuß lang, und diese eben so lang, wie viel Fuß müßte die ganze Fläche enthalten? Ueberdenke die Sache so. Wenn diese Seite zwei Fuß, diese aber nur einen enthielt, müßte die Fläche nicht einmal zwei Fuß in sich fassen?

Sklave. Ja.

Sokr. Da aber jede von den beiden Seiten zwei Fuß lang ist, so muß die Fläche zweimal zwei Fuß enthalten.

Sklave. So ist es.

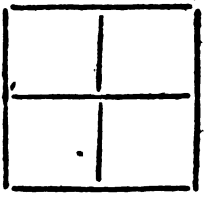
Sokr. Wie viel Fuß faßt also dieser Raum in sich?

Sklave. Viere.

Sokr. Könnte nicht eine andere Fläche gezeichnet werden, die noch einmal so groß, übrigens aber dieser insoweit ähnlich ist, daß alle ihre Linien, wie bei dieser, gleich sind?

Sklave.

*) Plato redet hier nicht von den Diagonallinien, sondern von den Linien, die von einer Seite des Quadrats zur andern gezogen werden, und die Figur in zwei gleiche Hälften zerschneiden. Man stelle sich folgende Zeichnung vor.



Digitized by Google

Sklave. Unstreitig.

Sokr. Wie viel Fuß wird sie halten?

Sklave. Acht.

Sokr. Denke nach. Von wie viel Fuß wird jede Linie dieser Fläche sein? Jede Linie dieser Fläche da ist zwei Fuß lang. Wie lang wird also jede Linie der noch einmal so großen Fläche sein?

Sklave. Es ist klar, daß sie das Gedoppelte von dieser sein muß.

Sokr. Du siehest, Meno, daß ich ihm keinen Unterricht gebe, sondern nur frage. Und doch glaubt er jezt zu wissen, aus welcher Linie das achtfüßige Quadrat entstehet. Meinst du nicht?

Meno. Ja, es dünkt mir.

Sokr. Weiß er's aber schon?

Meno. Nein.

Sokr. Ich werde in der Folge diejenigen Vorstellungen in sein Bewußtsein zurück rufen, deren er sich erinnern muß. (zum Sklaven) Du behauptest also, man bekomme eine noch einmal so große Fläche, wenn man diese Linie verdoppelt? Die Figur soll nicht etwa auf der einen Seite lang, auf der andern kurz, sondern alle Linien müssen einander gleich sein. Die Fläche soll das Gedoppelte von dieser sein, also acht Fuß enthalten. Dies ist unsere Aufgabe. Denke nun nach, ob du von dieser verdoppelten Linie diese Figur erhalten wirst?

Sklave. Ich sollte es meinen.

Sokr. Wir verdoppeln diese Linie, wenn wir hier eine eben so große ansetzen.

Sklave. Richtig.

Sokr. Wenn wir von vier solchen eine Fläche einschliessen, so entstehet deiner Meinung nach das achtfüßige Quadrat?

Sklave. Ja.

Sokr.

Digitized by Google

Sokr. Gut, wir wollen diese Figur zeichnen. Ist dieß das Quadrat, welches wir verlangen?

Sklave. Ohne Zweifel.

Sokr. Nun sind aber in demselben vier Linien, deren jede so groß ist, als diese von vier Fuß?

Sklave. Du hast Recht.

Sokr. Wie groß ist also das Quadrat? Ist es nicht viermal so groß als dieses?

Sklave. Nothwendig.

Sokr. Ist es also das Gedoppelte von dieser Figur?

Sklave. Nein.

Sokr. In welchem Verhältniß stehet es also?

Sklave. Es ist das Vierfache.

Sokr. Aus der verdoppelten Linie entstehet also nicht eine doppelte, sondern viermal so große Fläche.

Sklave. Du hast Recht.

Sokr. Denn viermal vier ist sechzehn. Nicht wahr?

Sklave. Nicht anders.

Sokr. Von welcher Linie entstehet denn aber das achtfüßige Quadrat? Nicht wahr, aus dieser wird ein viermal so größes?

Sklave. Ja.

Sokr. Das vierfüßige aber aus dieser, die die Hälfte von jener ist?

Sklave. Ja.

Sokr. Gut. Ist das achtfüßige Quadrat nicht das doppelte von diesem, und die Hälfte von diesem?

Sklave. Unstreitig.

Sokr. Muß es also nicht aus einer Linie entstehen, die größer als diese, und kleiner als diese ist?

Sklave. Mir scheint es so.

Sokr. Recht so. Antworte nur immer, was dir scheint. Sage mir also: Ist nicht diese Linie zwei, diese aber vier Fuß lang?

Sklave. Ja.

Digitized by Google

Sokr. Also muß die Linie des achtfüßigen Quadrats größer als die zweifüßige, und kleiner als die vierfüßige Linie sein.

Sklave. Das muß sie.

Sokr. Kannst du nicht bestimmt sagen, wie groß sie sein muß?

Sklave. Dreifüßig.

Sokr. Um diese zu bekommen, wollen wir die Linie vom ersten Quadrat und die Hälfte dazu nehmen. Denn das sind zwei Fuß, und die Hälfte ist ein Fuß. Und so auch auf der andern Seite. Wir haben also die Fläche, welche du wolltest.

Sklave. Sie ist es.

Sokr. Wenn nun hier drei Fuß, und hier eben so viel sind, so enthält die ganze Fläche dreimal drei Fuß.

Sklave. Es scheint so.

Sokr. Wie viel macht drei mal drei?

Sklave. Neune.

Sokr. Wie viel mußte aber das gedoppelte Quadrat haben?

Sklave. Acht Fuß.

Sokr. Also entstehet das achtfüßige Quadrat auch nicht aus einer dreifüßigen Linie.

Sklave. Es ist unmöglich.

Sokr. Also von welcher sonst? Wenn du nicht zählen willst, so zeige sie mir mit dem Finger.

Sklave. Das weiß ich beim Jupiter nicht.

Sokr. Siehest du nun, Meno, wie weit dieser Mensch schon in der Wiedererinnerung gekommen ist. Anfänglich wußte er nicht, wie er es auch jezt noch nicht weiß, wie groß die Linie eines achtfüßigen Quadrats sein muß; aber er meinte es erkannt zu haben, und antwortete entscheidend, ohne sich zu bedenken, als wenn er es wüßte. Jezt fühlt er die Schwierigkeit, und ist frei vom Wahne, es erkannt zu haben.

Meno. Es ist die Wahrheit.

Sokr.

Digitized by Google

Sokr. Ist das nicht besser für ihn, in Ansehung der Sache, die er nicht weiß?

Meno. Ich denke wohl.

Sokr. War es ihm etwa schädlich, daß wir ihn in Verlegenheit sezten, und ihn, wie der Zitterfisch thut, krampfhaft erschütterten?

Meno. Das wohl nicht.

Sokr. Wir haben ihm vielmehr, wie es scheint, einen großen Dienst gethan, daß wir ihm die Auflösung der Aufgabe möglich gemacht haben. Denn jezt, da er es nicht weiß, wird er gern nachforschen. Vorher hätte er wohl oft und gegen viele Menschen behauptet, eine verdoppelte Figur müßte auch verdoppelte Linien haben, und hätte sich noch damit viel gewußt.

Meno. Das ist wohl möglich.

Sokr. Glaubst du wohl, daß er nur den Willen hätte haben können, zu untersuchen, oder zu lernen, was er, wie er sich fälschlich einbildete, schon wußte, ehe er in Verlegenheit kam; oder ehe er überzeugt wurde, daß es ihm an dieser Erkenntniß fehle, und den Wunsch fühlte, sie zu erlangen?

Meno. Das glaube ich nicht.

Sokr. Dieser krampfhafte Schlag war also ein wahres Glück für ihn.

Meno. Nach meiner Einsicht.

Sokr. Er wird sich nun von der Unwissenheit befreien, und durch Hülfe meiner Fragen die Auflösung finden, ohne daß ich ihn belehre. Gieb Achtung, wenn ich bitten darf, ob ich nicht, anstatt ihn zu unterrichten, vielmehr nur seine eignen Urtheile durch Fragen herauslocke. (Zu dem Sklaven) Ist das nicht ein vierfüßiges Quadrat? Hast du es begriffen?

Sklave. Ja.

Sokr. Können wir nicht ein anderes Quadrat von gleicher Größe an des ersten Stelle setzen?

Sklave. Warum nicht?

Sokr. Und noch ein drittes, welches jedem der beiden gleich ist?

Sklave. Ja.

Sokr. Nun können wir auch den leeren Raum in diesem Winkel ausfüllen *).

Sklave. Unstreitig.

Sokr. Alle diese vier Quadrate sind einander gleich.

Sklave. Nicht anders.

Sokr. In welchem Verhältniß stehet nun diese ganze Figur zu dem ersten Quadrate?

Sklave. Sie ist viermal so groß.

Sokr. Wir wollten aber ein Quadrat, das nur doppelt so groß wäre. Entsinnst du dich noch?

Sklave. Ja.

Sokr. Laß uns eine Linie aus dem einen Winkel zu dem andern ziehen, welche jedes von diesen vier Quadraten in zwei gleiche Hälften zerschneidet.

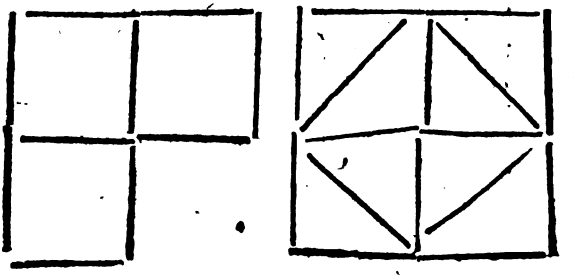
Sklave. Es sei.

Sokr. Es entstehen also diese vier gleiche Linien, welche diese Fläche einschließen **).

Sklave. Ja vier gleiche Linien.

Sokr.

*) **) Um dieses anschaulicher zu machen, wollen wir die Figur zeichnen.



Digitized by Google

Sokr. Denke nun nach, wie groß diese Fläche ist.
Sklave. Das weiß ich nicht.
Sokr. Jede dieser Linien schneidet von der innern Fläche dieser vier Quadrate die Hälfte ab. Ist es nicht so?
Sklave. Ja.
Sokr. Wie viel sind also solche Räume in diesem (großen Quadrat?)
Sklave. Viere.
Sokr. Wie viel aber in diesem (kleinern)?
Sklave. Nur zwei.
Sokr. Wie verhält sich Vier zu Zwei?
Sklave. Wie das Gedoppelte.
Sokr. Wie viel Fuß enthält also dieses Quadrat?
Sklave. Acht Fuß.
Sokr. Von welcher Linie wird es gezeichnet?
Sklave. Von dieser.
Sokr. Also von der, welche in dem vierfüßigen Quadrate aus einem Winkel zum andern gezogen ist?
Sklave. Ja.
Sokr. Die Gelehrten nennen diese den Diameter (Diagonallinie). Also entstehet nach deinem Urtheil das gedoppelte Quadrat aus der Diagonallinie?
Sklave. Allerdings.
Sokr. Was dünkt dir, Meno, hat dieser Sklave etwas anders geantwortet, als er selbst urtheilte?
Meno. Nicht anders.
Sokr. Vor einigen Augenblicken wußte er aber nichts davon.
Meno. Ganz richtig.
Sokr. Waren diese Begriffe und Sätze schon in seiner Seele anzutreffen oder nicht?
Meno. Unstreitig das erste.
Sokr. Also finden sich auch bei einem unwissenden Menschen richtige Begriffe und Urtheile über Gegenstände, von denen er nichts weiß?
Meno. Es scheint so.

Digitized by Google

Sokr. Sie sind jezt in deinem Sklaven aufgeregt worden, ob sie ihm gleich noch wie ein Traum vorkommen. Wenn man ihn aber mehrmals über einerlei Sache befragen wird, so kannst du sicher glauben, er wird es zulezt zur strengsten Wissenschaft bringen.

Meno. Es ist möglich.

Sokr. Durch bloßes Fragen, ohne Unterricht, wird er die Wissenschaft erlangen, indem er sie aus sich selbst schöpft.

Es fragt sich hier, welche Begriffe Plato für angeboren hielt, und welches Merkmal er annahm, um sie von den empirischen zu unterscheiden? Wir haben schon oben gesehen, daß die Allgemeinheit und die Unmöglichkeit, sie unmittelbar aus der Sinnlichkeit zu erklären, den Charakter von den reinen angebornen Begriffen ausmachte. Hierdurch unterscheiden sich die Begriffe der Vernunft zwar von den Anschauungen und Verstandesbegriffen; aber die reinen Begriffe werden von den empirischen nicht strenge genug abgesondert, weil die Merkmale nicht bestimmt genug sind, und die Unterscheidung zwischen Form und Stoff der Begriffe noch im Dunkeln lag. Daher kommt es, daß Plato alle Gattungsbegriffe, die zwar Begriffe der Vernunft, aber doch empirischen Ursprungs sind, zu den angebornen und reinen Begriffen rechnete. Er verfuhr dabei immer consequent; denn seine Merkmale von den angebornen Begriffen trafen auch hier alle um desto eher zu, weil sie eigentlich von diesen Begriffen abstrahirt waren.

Es scheint zwar, als wenn Plato diesen Lehrsatz seiner Philosophie in einem so großen Umfange genommen habe, daß alle und jede Vorstellung mit Bewußtsein nichts anders als eine Wiedererinnerung sei, und daß kein Mensch eine neue Vorstellung bekomme, sondern

sich

Digitized by Google

sich nur der ehemals gehabten, aber vergeßnen, durch Hülfe der Wahrnehmung wieder belebten und erweckten Vorstellungen bewußt werde. Dieses scheint nicht nur die Behauptung zu bestätigen, alles Lernen sei Wiedererinnerung [1]), sondern auch folgende Stelle: „Da die Seele unsterblich ist, vielmals schon Körper bewohnt, und alle Dinge auf dieser Erde, in dem Todtenreiche und in der ganzen Natur betrachtet hat, so hat sie schon alle mögliche Kenntnisse erworben. Es ist daher kein Wunder, wenn sie sich dessen, was sie von der Tugend und andern Dingen schon vorher wußte, wieder erinnert. Denn weil die ganze Natur verwandt und einstimmig ist, und die Seele schon alles erkannt hat, so ist es gar nicht unmöglich, daß die Seele, wenn sie nur eine Erkenntniß ins Bewußtsein zurückrufet, (welches man unter dem Lernen verstehet) alles andere von selbst erfinde, wenn einer nur thätig ist, und das Nachdenken aus Trägheit nicht scheuet" [2]). Allein in diesem umfassenden Sinne hat Plato seinen Lehrsatz nicht verstanden. Nicht die Anschauungen und Empfindungen werden dem Gemüthe durch die Wiedererinnerung von neuem dargestellt, sondern nur diejenigen, welche mit jenen in Verbindung stehen, und nicht

1) Phaedo S. 165. Meno S. 352.

2) Meno S. 351. ἐπεὶ οὖν ἡ ψυχὴ ἀθάνατός τε ἐσα καὶ πολλάκις γεγονυῖα καὶ ἑωρακυῖα καὶ τὰ ἐνθάδε καὶ τὰ ἐν ἅιδου καὶ πάντα χρήματα, οὐκ ἔστιν ὅ, τι οὐ μεμαθήκεν. ὥστε οὐδὲν θαυμαστὸν καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ ἄλλων οἷόντε εἶναι αὐτὴν ἀναμνησθῆναι, ἅπερ καὶ πρότερον ἠπίστατο. ἐπεὶ γὰρ τῆς φύσεως ἁπάσης συγγενοῦς οὔσης καὶ μεμαθηκυίας τῆς ψυχῆς ἅπαντα, οὐδὲν κωλύει ἕν μόνον ἀναμνησθέντα (ὃ δὴ μαθησιν κάλουσιν ἄνθρωποι) τἄλλα πάντα αὐτὸν ἀνευρεῖν, ἐὰν τις ἀνδρεῖος ᾖ καὶ μὴ ἀποκάμῃ ζητῶν.

aus der Sinnlichkeit entstanden sind [3]). Zweitens nimmt auch Plato das Wort μαθησις, in einem sehr eingeschränkten Sinne, für die Erkenntniß aus Begriffen [4]). Daher heißt der Satz: alles Erlernen ist nur Wiedererinnerung, eigentlich so viel: Alles was der Mensch weiß, und zwar aus Begriffen a priori unabhängig von Erfahrung weiß, das weiß er aus der Wiedererinnerung.

Uebrigens muß man wohl bemerken, daß Plato diese Erklärungsart von der Möglichkeit dieser Begriffe nichts weniger als für einen streng erwiesenen Satz hielt. Sie war in seinen Augen nur eine Hypothese, die ihm annehmlich schien, weil sie sowohl an sich gedenkbar war, als auch das Faktum, daß es nichtsinnliche Begriffe giebt, einigermaßen erklärte. Er ließ sie nur deswegen gelten, weil es übersinnliche Begriffe giebt, die nicht empirisch abgeleitet werden können, und weil er nach seinen Einsichten keine andere Erklärungsart finden konnte. Die Hypothese schien ihm annehmlich zu sein, weil sie sich auf einen erweisbaren Satz gründete, daß es nehmlich Begriffe giebt, die nicht aus der Sinnlichkeit entstanden sind [4]). Ob nun gleich dieser Satz nur Hypothese ist, so wurde er doch durch den philosophischen Geist des Plato sehr fruchtbar an Folgen, und bekam einen entscheidenden Einfluß auf seine ganze Philosophie. Da sie die Wissenschaft der Dinge an sich ist, insofern sie aus reinen Begriffen erkannt werden, so fand er durch

3) de republ. VII. S. 157. εαν τε τις — των αισθητων τι επιχειρῃ μανθανειν, ουτε μαθειν αν ποτε φημι αυτον. επιστημην γαρ ουκ εχειν των τοιουτων.

4) Meno S. 361. Phaedo S. 210. ὁ δε περι της αναμνησεως και μαθησεως λογος δι' ὑποθεσεως αξιας αποδεξασθαι ειρηται. ερρηθη γαρ που ὑτως ἡμων ειναι ἡ ψυχη, και πριν εις σωμα αφικεσθαι, ὡσπερ αυτης εστιν ἡ ουσια εχουσα την επωνυμιαν την του ὁ εστιν.

durch Hülfe dieser Hypothese einen denkbaren Grund von der Möglichkeit dieser Erkenntniß, wie wir in der Metaphysik zeigen werden. Er brauchte sie auch als eine Schutzwehr gegen eine Behauptung einiger skeptischen Sophisten, wodurch sie den Untersuchungsgeist gänzlich unterdrückten, indem sie sagten, es sei unmöglich, etwas zu untersuchen; denn wenn man den Gegenstand schon wisse, so sei die Untersuchung überflüßig, und wenn man ihn nicht wisse, unmöglich. Die angebornen Begriffe sind vor dem Selbstdenken dunkel und unentwickelt; sie entwickeln und zum Bewußtsein bringen, heißt untersuchen, das einzige Mittel, Wissenschaft und Erkenntniß zu erlangen [5]).

Diese angebornen und reinen Begriffe gehören nicht der Sinnlichkeit, sondern dem reinen Verstande an. Denn die Sinnlichkeit bekommt nur Eindrücke durch das Afficiertwerden, und die Vorstellungen, welche daraus entstehen, sind gerade das Gegentheil von den angebornen. Es scheint, als wenn Plato den Inbegriff von diesen Begriffen νους und φρονησις nenne. Aus folgenden Gründen wird dieses wahrscheinlich. Erstlich sagt er, die Wahrheit werde durch die Vernunft (νους) erkannt [6]). Unter Wahrheit verstehet aber Plato das objektive Sein, die Prädicate, welche den Dingen an sich zukommen; und diese werden eben durch die angebornen Begriffe erkannt. Zweitens. Er giebt zwei Quellen oder Vermögen für die Erkenntniß an, Erfahrung und Vernunft (εμπειρια, φρονησις) [7]). Die Erfahrung begreift also alle

5) Meno S. 350, 351.

6) de republ. VI. S. 119.

7) de republica IX. S. 260. τινι χρη κρινεσθαι τα μελλοντα καλως κριθησεσθαι· αρ' ουκ εμπειρια τε και φρονησει και λογω; Durch λογος wird hier keine besondere Erkenntnißquelle verstanden, sondern nur das analytische Vermögen des Verstandes, die Vorstellungen der Sinnlichkeit und der reinen

Vorstellungen, die empirischen Ursprungs sind; die reine Vernunft, alle nicht sinnliche, die angebornen.

Da die angebornen Begriffe nicht auf die Art gegeben werden, wie die sinnlichen, so können sie auch nicht durch Empfänglichkeit, sondern durch Selbstthätigkeit des Gemüthes entwickelt und zum Bewußtsein gebracht werden, d. h. durch das Denken. Denn weil sie schon in dem Vermögen des Verstandes gebildet, wiewohl ohne Bewußtsein angetroffen werden, so kommen sie nur allein durch die Thätigkeit des Verstandes zum Vorschein. Es wird ihm kein Stoff von Außen gegeben, den er verbinden muß, sondern er findet ihn schon in sich selbst, und erzeugt daraus durch seine Thätigkeit Begriffe. Hieraus wird man die Ausdrücke, wodurch Plato diese Art des Denkens bezeichnet, von selbst verstehen: durch und mit der Seele selbst untersuchen oder betrachten (αυτη τη ψυχη σκεψαι); die Seele betrachtet unabhängig von andern durch sich selbst (αυτη δι' αυτης ψυχη επισκοπει); durch uns selbst erkennen (δι' ἡμων αυτων γνωναι); die Seele denkt die Dinge an sich durch sich selbst (νοησει αυτη καθ' αυτην αυτο καθ' αυτο των οντων); rein denken und erkennen (καθαρως γνωναι, ειδεναι). Auch die Wörter λογιζεσθαι, φρονειν, νοειν, διαλεγεσθαι werden im engern Sinne gebraucht, um dieses Denken anzuzeigen. Alle diese Ausdrücke geben das Resultat: Reines Denken heißt, ohne sinnlichen Stoff Begriffe

reinen Vernunft auf deutliche Begriffe zurückzuführen. Daher sagt er S. 262. die λογοι wären das Organon, wodurch geurtheilet würde. Ungeachtet mancher Verschiedenheiten findet man doch, was diesen Punkt betrifft, eine gewisse Uebereinstimmung zwischen der Philosophie des Plato und des Aristoteles. Denn auch dieser siehet den νους als den Inbegriff von den höchsten Begriffen an, von denen sich weiter kein Grund angeben läßt. Man vergleiche Eth. Nicom. l. VI. c. 6, 8. und X. 7.

Digitized by Google

Begriffe erzeugen, und zu einem Ganzen verbinden [8]). Die deutlichen Begriffe und Urtheile, in welche die angebornen Begriffe aufgelöset werden, heißen überhaupt λογοι [9]).

Der Verstand kann diese reinen Begriffe auf eine gedoppelte Art bearbeiten. Er gehet von ihnen entweder zu den Folgen, oder zu den Principen über. In dem ersten Falle werden diese Begriffe als Principe gedacht oder vorausgesezt; alles, was sich aus ihnen ergiebt, wird mit Hülfe der Anschauung (oder der Konstruktion der Begriffe) entwickelt. Ein Ganzes dieser Erkenntnisse giebt zwar reine, aber keine strenge Wissenschaft, weil es an einem Princip fehlt. Plato nennt sie διανοια, welches man eine Wissenschaft des reinen Verstandes übersetzen könnte. Die Mathematik macht ihr Gebiet aus [10]). In dem zweiten Fall betrachtet der Verstand die Voraussetzungen nicht als Principe, sondern als eben so viele Bedingungen, um das zu erkennen, was nichts weiter voraussezt, d. h. die obersten Principe, das Unbedingte, Absolute, und leitet sodann alles aus diesen Principen ab; alles dieses geschiehet durch Begriffe, ohne die Anschauung zu Hülfe zu nehmen. Ein Ganzes dieser Erkenntnisse ist dem Plato strenge Wissenschaft (επιστημη)

8) Phaedo S. 147, 148, 151, 152, 189. Theaet. S. 142. Phaedo S. 148. ὁταν μαλιστα αυτη καθ' ἑαυτην γιγνηται, ωσπερ χαιρειν το σωμα, και καθοσον δυναται μη κοινωνειν αυτη μηδ' ἁπτομενη, ορεγηται του οντος. Philebus S. 303, 304. de Republ. VI. S. 124. VII. S. 163.

9) de republ. IX. S. 261.

10) de republica VI. S. 122. τοις τοτε τιμηθεισιν (νοητοις) ὡς εικοσι χρωμενη ψυχη, ζητειν αναγκαζεται ἐξ ὑποθεσεων, ουκ επ' αρχην πορευομενη, αλλ' επι τελευτην. S. 125. l. VII. S. 166.

Digitized by Google

oder Wissenschaft der reinen Vernunft [11]). Denn eben darin bestehet der wesentliche Charakter der Vernunft, daß sie das, was in aller Rücksicht Einerlei und Unveränderlich ist, (das Absolute) denket [12]).

Von diesen reinen angebornen Begriffen unterscheidet Plato zwei Arten, die mathematischen und die Begriffe der reinen Vernunft. Die mathematischen haben mit den letztern dieses gemein, daß sie rein und angeboren, und deswegen ewig und unveränderlich sind, so wie die Gegenstände, die dadurch gedacht werden; sie unterscheiden sich aber wiederum dadurch, daß es von einem Gegenstand mehrere vollkommen ähnliche Begriffe giebt; oder mit andern Worten ein mathematischer Begriff, z. B. Cirkel, enthält eine Synthesis des Mannichfaltigen, die mehrmals rein dargestellt oder konstruiret werden kann, und es wird durch ihn eine unendliche Zahl von Gegenständen bestimmt, welche vollkommen ähnlich sind. Durch einen Vernunftbegriff (εἶδος) hingegen wird nur ein einziger Gegenstand bestimmt [13]). Es war eine sehr wichtige Entdeckung, welche Plato hier machte, daß die mathematischen und die Begriffe der reinen Vernunft nicht sinnlichen Ursprungs sind, und daß sie sich durch

11) de republica VI. S. 122. τὸ δ' αὖ ἑτέρου τὸ ἐπ' ἀρχὴν ἀνυποθέτου, ἐξ ὑποθέσεως ἰὸν, καὶ ἄνευ τῶν περὶ ἐκεῖνο εἰκόνων, αὐτοῖς εἴδεσι δι' αὐτῶν τὴν μέθοδον ποιούμενη. S. 124. l. VII. S. 166.

12) Sophista S. 266.

13) Aristotel. Metaphys. I, 6. ἔτι δὲ παρὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ εἴδη, τὰ μαθηματικὰ τῶν πραγμάτων εἶναι φησι μεταξύ, διαφέροντα τῶν μὲν αἰσθητῶν, τῷ ἀΐδια καὶ ἀκίνητα εἶναι, τῶν τε εἰδῶν, τῷ τὰ μὲν πολλὰ αὐτὰ ὁμοια εἶναι· τὸ δὲ εἶδος αὐτὸ ἓν ἕκαστον μόνον. Anstatt der gewöhnlichen Lesart φασὶ habe ich φησὶ gesezt. Denn Aristoteles redet hier, wie der ganze Zusammenhang lehret, von der Philosophie des Plato, nicht der Pythagoräer.

Digitized by Google

durch die Vielheit und Einzelheit, wenn ich mich so ausdrücken darf, unterscheiden, ein Unterschied, welcher durch die kritische Philosophie erst seine bestimmte Bedeutung erhalten hat, und aus seinem einzigen Grunde, dem Vorstellungsvermögen, abgeleitet worden ist. Ob er über den Grund dieses Unterschiedes nachgedacht, und ob er zur Erklärung desselben zwei verschiedene Vermögen angenommen habe, davon findet sich keine ausdrückliche und bestimmte Aeußerung. Aber wahrscheinlich ist es, daß er die mathematischen Begriffe dem Vermögen, welches er διανοια nennt, die andern aber dem νους, der Vernunft beigeleget habe. Aus folgenden Gründen glaube ich dieses folgern zu können. Διανοια ist in der oben angeführten Bedeutung die reine Erkenntniß oder Wissenschaft des Bedingten; επιστημη die reine Wissenschaft des Unbedingten. Die mathematischen Begriffe sind von der Art, daß durch sie eine unendliche Zahl von Gegenständen bestimmt werden, welche vollkommen ähnlich sind, weil sie Verbindungen des Mannichfaltigen der reinen Anschauung sind. In diesem Umstande scheint eben Plato das Bedingtsein der mathematischen Begriffe gesezt zu haben: Das Unbedingte kann nur einzig sein, es ist die einzige Bedingung des Bedingten. Dieses wird nur bei dem Denken der Vernunft angetroffen, wo ein einziger Begriff der Gattung die gemeinschaftlichen Merkmale der Arten und Individuen, oder in der Platonischen Sprache, das Wesen enthält. Die mathematischen Begriffe sind die Wirkungen der produktiven Einbildungskraft. Ihr Stoff ist das Mannichfaltige der Formen der Sinnlichkeit, welches unendlich ist. Die Verbindung desselben durch den Verstand ist die Bedingung der Einheit dieser Vorstellungen. Daher sind die Produkte selbst bedingt; da hingegen die Vernunftbegriffe (ειδη) die Formen, die Verbindungsarten des Mannichfaltigen der Begriffe, und in dieser Eigenschaft selbst unbedingt sind.

Diese

Diese reinen Begriffe der Vernunft, welche das Unveränderliche, Absolute und Nothwendige enthalten, die obersten Gattungsbegriffe aller Dinge, sind die Ideen, welche in der Platonischen Philosophie schon deswegen von der größten Wichtigkeit sind, weil sie die Grundlage von seinem ganzen philosophischen Gebäude ausmachen. Und von der Zeit an, da die Platonische Philosophie bekannt wurde, bis auf unsere Zeiten, waren sie immer ein Gegenstand der Untersuchungen und der Streitigkeiten. Die Frage, ob es Ideen gebe, was sie seien, was sich Plato unter ihnen gedacht habe, beschäftigte eine so große Anzahl von Denkern und Gelehrten, daß sie auch in dieser Rücksicht Aufmerksamkeit verdienen. Verschiedene einander entgegengesezte Erklärungsarten sind von Zeit zu Zeit bekannt gemacht worden; sie fanden Vertheidiger und Bestreiter, aber noch keine hat den einstimmigen Beifall aller Denker erhalten. Das ist, wie ich glaube, Beweises genug, daß die Ideenlehre noch nicht von allen Seiten betrachtet und untersucht worden ist; daß noch viele Dunkelheiten und Schwierigkeiten wegzuräumen sind; daß es verschiedene Gesichtspunkte giebt, aus welchen sie betrachtet werden kann, und daß es noch nicht ausgemacht ist, welches der wahre und richtige von dem Plato gewählte ist. Kurz es ist einleuchtend, daß eine vollständige Untersuchung über die Ideen des Plato durch alle bisherige Arbeiten der Denker und Gelehrten noch keinesweges überflüßig oder entbehrlich gemacht worden ist.

Die Menge von Schriften, welche über diesen Gegenstand der Platonischen Philosophie zum Vorschein gekommen sind; die Verschiedenheit von Wegen, welche berufene und unberufene Ausleger gewählt haben, um die Ideen zu erklären, und die Dunkelheit, welche sie umhüllet, aufzuhellen, kann nur dazu dienen, die Schwierigkeiten zu vermehren, und den einzigen wahren Gesichtspunkt aus den Augen zu rücken. Es ist möglich,

daß

Digitized by Google

daß jede von den verschiedenen Erklärungsarten einige Gründe für sich hat, daß sie aber neben dem Wahren, das sie enthält, einen starken Zusatz von Falschen hat; ja es ist mehr als möglich, indem man auf diese Art nur allein einen befriedigenden Grund von der Verschiedenheit der Erklärungen angeben kann. Allein so lange es nur allein diese entgegengesetzten Erklärungsarten giebt, so lange ist es durch sie allein nicht möglich, das Wahre auszumitteln, und den Scheidepunkt zu treffen, wo die eine anfängt, richtig oder unrichtig zu werden. Denn jede derselben ist auf Gründe gestützt, welche aus der Platonischen Philosophie hergenommen sind; und die Stellen, auf welche man sich beruft, werden von dem einen auf diese, von dem andern wieder auf eine andere Weise erkläret. Welche Gründe und Auslegungen die ächten und richtigen sind, läßt sich durch keine der entgegengesezten Erklärungen bestimmen.

Diese Gründe bestimmten mich bei der Untersuchung über die Ideen des Plato meinen eignen Weg zu wählen, ohne mich durch die Rücksicht auf die bisherigen Erklärungen verleiten zu lassen, einen zu ergreifen, der für mich ein Abweg werden könnte. Das allersicherste Mittel ist, dacht' ich, keinem andern Führer als dem Plato zu folgen, und aus seinen Schriften den Stoff zu der folgenden Theorie der Ideen zu nehmen. Läßt sich auf diesem Wege allein ausmachen, was er unter Ideen gedacht, und wie er sich dieselben vorgestellt hat, so wird diese Darstellung der Ideenlehre nicht allein die gegründete Vermuthung für sich haben, daß sie die einzigrichtige ist, sondern auch zu einem sichern Maßstabe dienen, um das Wahre und Falsche in allen andern Erklärungsarten zu prüfen und zu unterscheiden.

Ich glaube diesen einzigen richtigen Weg getroffen zu haben. In wiefern ich mich in dieser Ueberzeugung nicht getäuscht habe, wird das Urtheil meiner Leser und kompetenter Richter entscheiden, wenn sie mit mir in der fol-

folgenden Abhandlung, zu welcher ich mir durch die vorhergehende Untersuchung den Weg gebahnt habe, den nehmlichen Weg zurückgelegt haben. Wenn er einigen zu langwierig oder zu mühsam scheinen sollte, so darf ich auf der andern Seite hoffen, daß man die Wichtigkeit des Gegenstandes und die Schwierigkeit der Untersuchung, die durch mehrere versuchte Wege verwickelter geworden ist, nicht aus der Acht lassen wird. Vielleicht wird auch das Resultat, welches sich auf keinem andern Wege so sicher ausmitteln ließ, die Leser mit der Länge desselben aussöhnen.

Ueber die Ideen des Plato.

Die Ideen haben bei dem Plato einen doppelten Charakter, einen logischen und einen metaphysischen. Aus dem ersten betrachtet sind sie die Principe oder Grundsätze der Wissenschaft; aus dem zweiten die Principe der Dinge selbst. Sie müssen also aus einem doppelten Gesichtspunkte betrachtet werden. Es giebt eine Verschiedenheit, aber auch einen Zusammenhang zwischen beiden Gesichtspunkten. Aus der Vernachläßigung der Rücksicht auf einen oder den andern von diesen Gesichtspunkten, oder auf ihr bestimmtes Verhältniß, lassen sich alle abweichende Erklärungen befriedigend ableiten. Dieses wird der Hauptgegenstand dieser Abhandlung sein.

Alles kommt hier darauf an, daß wir den gedoppelten Gesichtspunkt des Plato so bestimmt als möglich fassen, und daß wir diese Kenntniß aus den zuverläßigsten Quellen, das heißt, aus seinen eignen Schriften nehmen. Und dazu finden wir auch in der That so viel Data, als wir verlangen können, wenn wir nur die rechte Methode wählen, um sie aufzusuchen und sie zu benutzen.

Zu diesen Materialien rechne ich folgendes. In dem Sophisten entwirft Plato die Grundlinie von zwei entgegengesezten Systemen, dem Materialistischen und Spiritua-

Digitized by Google

kualistischen. Die Anhänger von dem ersten behaupteten, alle existirende Dinge seien nur Körper, die lezten, es gebe nichts als Noumena (νοητα), oder die Dinge seien nur insofern wirklich, als sie gedacht werden. Beide Systeme verwirft Plato, und er erwähnt eines dritten, welches von beiden verschieden, das was in beiden wahr ist, enthalte[14]). Er giebt uns von diesem dritten keine charakteristischen Merkmale an, ob er gleich durch Winke zu verstehen giebt, daß es in seinen Augen das einzig richtige sei. Hieraus folgt, daß es schon vor dem Plato eine Philosophie gab, welche mit seiner darin übereinstimmte, daß sie alles aus Ideen herleitete; aber auf der andern Seite auch wiederum von derselben unterschieden war. Durch die Auffindung dieser Aehnlichkeiten und Verschiedenheiten muß es sich ergeben, in welchem Sinne Plato die Ideen nahm, und in wiefern er sie zum Fundament seiner ganzen Philosophie machte.

Zweitens. In dem Philebus sagt er über die Ideen im Allgemeinen etwas, wiewohl sehr kurz. Er deutet durch Winke auf verschiedene Erklärungsarten von dem Einen und Vielen, oder Theorien über das Verhältniß des Sinnlichen zu dem Uebersinnlichen, und sagt, nur eine von diesen sei die richtige; die von allen Seiten mit sich selbst einstimmig, alles befriedigend erkläre, da hingegen die andern mit unzähligen Ungereimtheiten und Schwierigkeiten zu kämpfen hätten. Welches diese verschiedenen Theorien sind, und worin das Eigenthümliche der Einen bestehet, wird nicht weiter bestimmt. Diese Frage läßt sich vielleicht aus seinem Parmenides beantworten, in welchem er verschiedene Vorstellungsarten über die Ideen anführet, und die Widersprüche und Schwierigkeiten, welche bei ihnen möglich sind, darstellet. Es muß, sage ich, aus der Vergleichung dieser Stellen in dem Philebus und Parmenides entschieden wer-

14) Sophista S. 259—266. Theaet. S 77.

werden, welche Theorie von den Ideen Plato als die richtige annahm, und was er sich eigentlich unter den Ideen dachte, und von welchem Gesichtspunkte er ausging; oder es läßt sich dieses gar nicht ausmachen. Dieser Weg verspricht uns schon aus dem Umstande die gesuchten Resultate, weil er der einzige ist, welchen noch kein Forscher der Platonischen Philosophie versucht hat. Um diese Vergleichung desto sicherer anstellen zu können, wollen wir erst den Plato selbst sprechen lassen, und die Data aus dem Philebus sowohl als aus dem Parmenides sammlen.

In dem Philebus wird die Frage untersucht, worin das höchste Gut bestehe, ob in einem Gefühl der Lust oder in dem Denken. Da es aber mehrere Arten des Vergnügens und des Denkens giebt, welche ihrer Verschiedenheiten ungeachtet, doch alle unter einem höchsten Geschlecht stehen, so führet dieses den Plato auf einen schon lange bekannten Satz, welcher lange Zeit, vorzüglich damals, viel Aufsehen gemacht hatte, nehmlich Eins sei Vieles, und Vieles sei Eins [15]).

Sokrates. Wir wollen uns durch gegenseitige Erklärungen über einen Satz vereinigen.

Protarchus. Ueber welchen?

Sokr. Es ist ein Satz, welcher einige Menschen zuweilen mit oder ohne Willen in die größte Verlegenheit sezt.

Protarchus. Du mußt dich deutlicher erklären.

Sokr. Ein Satz, der sehr wunderbar klingt, auf den wir in unserer Untersuchung von selbst stoßen werden, nehmlich, Eins sei Vieles, und Vieles sei Eins. Eine Behauptung, die sich leicht bestreiten läßt, man nehme das eine oder das andere an.

Protarchus. Meinst du etwa diejenigen, welche behaupten, ich Protarchus sei von Natur ein Subjekt, und

15) Philebus S. 215 seq.

Digitized by Google

und diese einander entgegengesetzte Subjekte, z. B. der große und kleine, der schwere und leichte Protarchus?

Sokrates. Nein. Denn was du da sagst, ist das bekannteste und begreiflichste von den wundervollen Geheimnissen des Eins und des Vielen. Alle Denker sind auch schon beinahe ohne Ausnahme darin übereingekommen, daß jener Satz in diesem Sinne, kindisch und allzuplatt sei, als daß er bei dem Denker Schwierigkeiten erregen, oder Aufmerksamkeit verdienen sollte. Es macht sich auch keiner einer Lächerlichkeit schuldig, wenn er die Glieder eines Menschen aufzählet, und seine Bestandtheile in einzelne Vorstellungen auflöset, und alles dieses wieder in die Einheit des Objektes vereiniget, und saget, das ist jener Mensch. Es ist keine Ungereimtheit, wenn er in diesem Sinne behauptet, Eins ist Vieles, und das Viele ist wieder nur Eins.

Protarchus. Was ist es denn sonst, welches in Rücksicht dieses Satzes, wie du sagst, noch nicht so bekannt, und worüber man noch nicht so allgemein einverstanden ist?

Sokrates. Wenn einer nicht von entstehenden und vergänglichen Dingen, wie wir jetzo thaten, die Einheit behauptet; denn hier wird sie zugestanden, und sie ist keinem Streit unterworfen. Im Gegentheil, wenn einer einen Menschen, einen Ochsen, ein Schönes, ein Gutes zu erhärten suchet; diese Einheiten, sage ich, machen dem Denker zu schaffen; hier erheben sich Streitigkeiten und Zweifel über verschiedene mögliche Vorstellungsarten.

Protarch. In wiefern?

Sokrates. Einmal ob man die wirkliche Realität dieser Einheiten annehmen muß. Zweitens wie dieselben gedacht werden müssen, da jede die-

dieser Einheiten immer die nehmliche, unveränderlich, weder eines Entstehens noch eines Aufhörens fähig ist, und doch dabei etwas Reales sein soll. Endlich wie man sich diese Einheit in den Individuen, die entstehen und der Zahl nach unendlich sind, denken soll; ob jede Einheit in jenen zertheilt und dadurch zur Vielheit werde, oder ob sie als ein Ganzes außer sich gesezt sei, welches leztere so unmöglich scheint, als etwas, daß nehmlich Ein und eben dasselbe in dem Einen zugleich und in den Vielen Individuum sei *). Dieses ist es, nicht jenes, welches in alle mögliche Schwierigkeiten verwickelt, wenn es nicht gehörig bestimmt wird, durch genaue Bestimmung hingegen die größte Einhelligkeit verspricht.

Protarchus. Wir werden uns also wohl zuerst damit beschäftigen müssen, dieses auszumachen.

Sokrates. So denke ich zum wenigsten. Wovon werden wir aber in dieser so strittigen, so mannigfaltigen Zweifeln ausgesezten Sache ausgehen müssen? Vielleicht von dem Gedanken?

Protarchus. Von welchem?

Sokrates. Wir behaupten, daß die Einheit und Vielheit (der unter einem Begriff enthaltenen Objekte)

*) Hr. Hofrath Schütz, der durch seinen kritischen Scharfsinn und Gelehrsamkeit so viele Stellen in dem Plato glücklich verbessert hat, behauptet in einem Programm (Jena 1791. Lectionum Platonicarum Partic. III.), daß hier nicht von dreien, sondern nur von zweien Problemen die Rede sei: ob nehmlich diese Einheiten Realität haben, und zweitens wie sie in den Individuen sind. Meiner Ueberzeugung nach sind aber wirklich die Probleme ausdrücklich angegeben, ob, was und wie sie in den Individuen sind; und der Text unterscheidet diese drei verschiedenen Fragen hinlänglich durch die Partikeln πρωτον, επειτα, μετα δε τουτο, daß man die erste und zweite nicht in eins vereinigen kann.

Digitized by Google

Objekte) bei allen Produkten des Verstandes, bei allem was gedacht worden und noch gedacht wird, jederzeit anzutreffen ist. Es ist das ein Faktum, welches nicht etwa einmal in der Zeit angefangen hat, oder aufhören wird; sondern es ist eine ewige unveränderliche Eigenschaft des Denkens und der Produkte des Verstandes in uns. Ein Jüngling, der sie zuerst wahrnimmt, freut sich darüber, als über einen gefundenen Schatz von Weisheit, und vor innigem Entzücken nimmt er begierig an allen Untersuchungen Theil. Bald richtet er seine Aufmerksamkeit auf Individuen, und bringt sie unter Einheit, bald entwickelt er die Einheit wieder in die Vielheit der Individuen. Hierdurch sezt er sich selbst zuerst am meisten in Verlegenheit; dann aber auch alle, die ihm nahe kommen. Und dabei schont er weder seines Vaters noch seiner Mutter, noch der übrigen Zuhörer, und überhaupt keines Menschen; auch sogar dem Ausländer würde es nicht besser gehen, wenn er nur einen Dollmetscher hätte.

Protarchus. Siehest du nicht, Sokrates, die große Anzahl von Jünglingen, welche hier sind? Fürchtest du nicht, von ihnen zugleich mit dem Philebus angegriffen zu werden, wenn du ihrer so spottest? Unterdessen (denn wir haben dich verstanden) wünschen wir dir den guten Willen, uns die Möglichkeit zu zeigen, wenn es eine giebt, dieser Schwierigkeit auszuweichen, ohne uns in die Untersuchung einzulassen, oder einen bessern Weg ausfindig zu machen, der uns zu unserm Ziele führen kann. Mit möglichster Aufmerksamkeit werden wir dir nachdenken.

Sokrates. In der That es ist der einzige und der beste Weg, der sich hier denken läßt. Ich liebte ihn immer vorzüglich, ob er mich gleich schon oft im

Digitized by Google

Stiche gelassen, und die gehoffte Auflösung und Belehrung nicht gewähret hat.

Protarchus. Sage uns nur, worin bestehet diese Methode?

Sokrates. Mit Worten ist sie leicht zu beschreiben, aber sie anzuwenden kostet viel Mühe; denn alles, was auf Wissenschaft Anspruch macht, ist durch sie entdeckt worden. Ich bitte mir deine Aufmerksamkeit aus.

Protarchus. Nur heraus damit.

Sokrates. Sie ist, wie es scheinet, ein Geschenk der Götter an die Menschen. Wo sie nicht etwa ein Prometheus zugleich mit dem glänzendsten Lichte ihnen entwendet hat. Unsere bessern Vorfahren, die mit den Göttern in näherer Verbindung waren, haben uns zum wenigsten diese Tradition hinterlassen, daß alles, was man nur je als existirend denken kann, aus Einem und Vielen bestehe, und daß mit diesen Unendlichkeit und Begränzung wesentlich verbunden sei. Aus dieser Weltbildung folge also, daß wir bei jeder Untersuchung von jedem Objekte eine Idee aufsuchen müssen; denn sie müsse in dem Begriff desselben gefunden werden. Wenn diese gefunden sei, so müsse man untersuchen, ob nicht etwa zwei oder drei oder eine andere bestimmte Anzahl von Ideen angetroffen werde. Auf diese Art müsse auch jede von diesen Ideen (von diesen Einheiten) untersucht werden, bis man das ursprüngliche Eins erkannt, und nicht nur eingesehen habe, daß es Eins und unendliche Vielheit sei, sondern auch bestimmt, wie viel Arten es enthalte. Man dürfe nicht eher die Idee des Unendlichen auf die Individuen anwenden, bis man die Anzahl von möglichen Arten zwischen dem Unendlichen und der Einheit begriffen habe; dann erst sei es möglich, die Idee des Einen bis

zu der unendlichen Zahl der Individuen zu verfolgen. Dieß ist die bestimmte Art und Weise, die uns die Götter gegeben haben, etwas zu untersuchen, zu lernen und zu lehren. Die Weisen aber unserer Zeit sind zu eilfertig und kurz, um den ursprünglichen Gattungsbegriff, gleich viel welchen, zu bekommen *), und gehen sogleich zu den Individuen über, ohne die in der Mitte befindlichen Begriffe von den Arten erkannt zu haben. Hier sind die Gränzen der logischen und sophistischen Methode zu disputiren.

Protarchus. Einiges habe ich verstanden; vieles aber bedarf für mich noch eine faßlichere Aufklärung.

Sokrates. Ein Beispiel aus der Grammatik, die du gelernt hast, wird es dir deutlicher machen.

Protarchus. Wie?

Sokrates. Es giebt bei allen Menschen eine unendliche Anzahl von Sprachlauten, alle haben aber das gemein, daß sie ein Laut sind, der durch den Mund hervorgebracht wird. (Es giebt nur eine Gattung)

Protarchus. So ist es.

Sokrates. Aber nicht deswegen, weil wir wissen, daß die Sprachlaute der Zahl nach unendlich, noch daß sie Eins sind, erhalten wir Wissenschaft und Kunde der Grammatik, sondern nur dadurch, daß wir die Arten der Zahl und der Beschaffenheit nach erkennen.

Protarchus. Sehr wahr.

Sokrates. Auf eben diese Weise entstehet die Wissenschaft der Töne in der Musik.

Protarchus. Wie?

*) Nach Hrn. Hofrath Schütz Verbesserung, welcher liest: οἱ δε νυν των ανθρωπων σοφοι ἐν μεν ὁπως αν τυχωσι, και πολλῳ θαττον και βραχυτερον ποιωσι τω δεοντος.

Sokrates. Auch in dieser Wissenschaft giebt es nur einen Ton.

Protarchus. Es kann nicht anders sein.

Sokrates. Er ist aber bald tief, bald hoch, bald gemischt. Nicht wahr?

Protarchus. Ja.

Sokrates. Die Unwissenheit in diesen Elementen würde dich zwar ganz und gar untauglich zu dieser Wissenschaft machen; aber wenn du sie weißt, so hast du noch keine wissenschaftliche Kenntniß der Musik.

Protarchus. Du hast Recht.

Sokrates. Aber dann, wenn du bestimmt erkennest, welche Intervallen (Arten) der Stimme es giebt in Ansehung der Tiefe und Höhe, und zwar wie viel und von welcher Beschaffenheit; wenn du die Gränzen dieser Arten erkennest, und was für Verbindungen daraus entstehen (welche unsere Vorfahren Harmonien genannt haben), wenn du, sage ich, das alles in deutliche Begriffe gefaßt hast, dann erlangst du eine wissenschaftliche Erkenntniß von diesen so wie von allen andern Gegenständen. Die Kenntniß der Individuen und der Vielheit allein macht dich zu keinem Denker, und benimmt deinen Kenntnissen allen Werth; denn es fehlt dir alsdann an deutlichen und bestimmten Begriffen. —

Ehe wir die Resultate vorlegen, welche sich aus dieser Stelle ergeben, wollen wir noch gleich das zweite Stück aus dem Parmenides übersetzen. Zeno hatte in einer Gesellschaft, in welcher sich unter andern Parmenides und Sokrates befand, eine philosophische Abhandlung vorgelesen, in welcher er zu beweisen suchte, es sei nicht möglich, daß mehrere Substanzen (πολλα) existirten. Sokrates ließ sich noch einmal den Hauptgedan-

danken des ganzen Aufsatzes sagen, und nun begann folgende Unterredung [16]).

Sokrates. Du behauptest also, Zeno, wenn es mehrere Substanzen gebe, so müßten sie sowohl ähnlich als unähnlich sein. Das sei aber unmöglich. Denn weder das Unähnliche könne ähnlich, noch das Aehnliche unähnlich sein. Ist das deine Behauptung?

Zeno. Ja.

Sokrates. Also folgerst du, wenn es widersprechend ist, daß das Unähnliche ähnlich, oder das Aehnliche unähnlich sei, so könne es unmöglich viele Substanzen geben. Das ist also der Zweck und der Gegenstand deiner Abhandlungen, durch alle mögliche Gründe die Realität vieler Substanzen zu bestreiten? Jede deiner Abhandlungen liefert davon einen andern Grund. Und du bist überzeugt, so viele verschiedene Gründe gegen diese Realität aufgestellt zu haben, als du Schriften verfertiget hast. Sind das deine Gedanken, oder habe ich dich nicht recht verstanden?

Zeno. Nein Du hast den Sinn der ganzen Schrift sehr treffend gefaßt.

Sokrates. Ich sehe wohl, lieber Parmenides, daß unser Zeno hier nicht allein durch alle mögliche Freundschaftserweisungen, sondern auch durch diese Schrift deine Gunst gewinnen will. Er hatte dabei zwar eben den Plan und Zweck, als du bei deinem Werke, weil er aber eine andere Darstellung wählte, so wollte er uns täuschen und glaubend machen, er handele von etwas ganz andern. Denn du behauptest in deinen Gedichten, das Universum sei Eins, und leitest das Resultat mit viel

16) Parmenides S. 71—90.

Scharfsinn aus vielen Gründen ab. Zeno aber behauptet, es gebe nicht viele Substanzen, und führet zu dem Ende sehr viele und mächtige Gründe auf. Indem also der eine sagt, es existirt nur Eins, der andere, es existiret nicht Vieles, und zwar so, daß es scheint, keiner habe das nehmliche sagen wollen, so muß man fast denken, ihr habt beide eure Schrift nicht für solche Leser, als wir sind, berechnet.

Zeno. Du hast zwar Recht, Sokrates; aber die Absicht meiner Abhandlung hast du doch nicht ganz richtig gefaßt, so unverdrossen und scharfblickend du auch der Spur der Gedanken, nach Art der Spartanischen Windspiele nachgehest. Einmal vergißest du, daß diese Schrift nicht deswegen in einem so hohen Tone spricht, um den Inhalt der Gedanken vor den Menschen zu verbergen, als wann sie so etwas Großes im Schilde führten. Was du sagest, ist nur eine zufällige Folge. In der That ist sie aber eine Vertheidigung der Parmenidischen Behauptung, daß nur Eins existiret, und gegen diejenigen gerichtet, welche meinen Freund deswegen lächerlich machen, als wenn aus jenem Satze viele Ungereimtheiten und Widersprüche folgten. Hier werden sie mit baarer Münze und mit Interessen bezahlet. Der Zweck der Abhandlung ist, zu zeigen, daß aus der Voraussetzung, es existiren viele Substanzen, weit mehrere und größere Ungereimtheiten folgen, als aus der, nur eine Substanz existiret, wenn man die Sache mit aller Strenge erörtert. In meiner Jugend sezte ich diese Abhandlung auf, weil ich Vergnügen an Streitigkeiten fand, und sie wurde mir ohne mein Wissen entwendet. Es stand also nicht einmal bei mir, zu überlegen, ob ich sie bekannt machen sollte oder nicht. Diese Thatsachen

waren

waren dir nicht bekannt, und du glaubtest deshalb, ich habe sie in meinem Alter aus Stolz und Anmaßung geschrieben. Uebrigens hast du die Sache nicht übel getroffen.

Sokrates. Ich bin mit deiner Erklärung zufrieden, und überzeugt, daß die Umstände wirklich so sind. Wie aber? Bist du nicht überzeugt, daß es einen Begriff an und für sich (einen abstrakten) giebt von dem was Aehnlichkeit, und von dem Gegentheil, was Unähnlichkeit ist? Daß ich und du und alle andere Dinge, welche wir die Vielen, (τα πολλα, die konkreten Dinge) nennen, an diesen zwei verschiedenen Begriffen Antheil nehmen? Daß diejenigen Dinge, welche an der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit Antheil nehmen, eben dadurch, und in so ferne sie Theil nehmen, ähnlich und unähnlich werden, und in so fern sie an beiden Theil haben, beides sowohl ähnlich als unähnlich sind; daß es endlich kein Wunder, kein Widerspruch ist, wenn ein und das nehmliche Ding durch die Theilnahme an zwei entgegengesezten Begriffen, ähnlich und unähnlich ist? Freilich wäre es etwas Abentheuerliches, wenn jemand behauptete, das an sich Aehnliche werde unähnlich, oder das an sich Unähnliche könnte ähnlich sein: aber zu behaupten, daß einem und dem nehmlichen Dinge, in so fern es an zwei entgegen gesezten Begriffen Theil nimmt, auch beide Prädicate zukommen, das scheint mir keine Ungereimtheit zu sein. Eben so dürfen wir es uns nicht befremden lassen, wenn Jemand alle Dinge für Eins, in so fern sie an dem Begriff des Einen, und für Vieles erklärt, in so fern sie an dem Begriff der Vielheit Theil nehmen; aber befremdend würde es sein, das Eins an sich für Vielheit, und die Vielheit an sich für Einheit zu halten. Und so ist es mit allen

Dingen. Es ist ungereimt, anzunehmen, daß in den Gattungen und Arten für sich betrachtet, die entgegen gesezten Merkmale enthalten sind. Dürfen wir es aber als ein Wunder anstaunen, wenn jemand behauptet: Ich sei Eins und Vieles? Das lezteres nehmlich in der Rücksicht, in so fern die Theile der linken Seite verschieden sind von denen der rechten, das Vordere nicht das Hintere, und das Obere nicht das Untere ist — das heißt es, wenn man sagt, ich habe an der Vielheit Theil: — Eins aber bin ich, wird er sagen, in so fern von den Sieben, aus welchen diese Gesellschaft besteht, ich Einer bin, ein Mensch, und also an einer Einheit Theil habe. Er hat also in beiden Rücksichten ganz Recht. Wenn also Jemand diese und andere Dinge, z. B. Steine, Bäume Eins und Vieles nennet, so werden wir sagen, er erkläret sie für Eins und Vieles, nicht aber, daß er das Eins zum Vielen, und das Viele zu dem Einen mache; und wir müssen gestehen, daß er nichts Abentheuerliches behauptet, sondern etwas, was alle Menschen eingestehen. Sollte aber Jemand diese Begriffe, deren ich jezt erwähnte, z. B. Aehnlichkeit, Unähnlichkeit, Einheit, Vielheit, Ruhe, Bewegung u. s. f. von allem andern absondern (sie abstrakt denken), und es für möglich halten, sie an und für sich mit einander zu verbinden, und den einen als in dem andern enthalten, abzusondern; so würde ich ihn in der That als einen Wundermann anstaunen. Du hast zwar, lieber Zeno, meiner Meinung nach, deine Behauptung mit aller möglichen Kraft und Stärke abgehandelt; unterdessen würde es mir doch weit mehr Vergnügen machen, wenn ein Denker zeigen könnte, wie diese Schwierigkeit, die ihr an den Gegenständen der Erfahrung dargestellt habt,

auch

Digitized by Google

auch in den abstrakten Begriffen, an den blos denkbaren Gegenständen anzutreffen sei. [17]).

Parmenides. Es ist unmöglich, dich, lieber Sokrates, nicht zu bewundern und hochzuschätzen, wegen deines rastlosen Bestrebens zum Selbstdenken und zum Nachforschen. Doch sage mir, ob das deine eigne Unterscheidung ist, daß du die abstrakten Gattungsbegriffe und diejenigen Gegenstände, welche an ihnen Theil haben, absonderst, und ob du glaubst, daß die Aehnlichkeit an sich, an der wir Theil haben, Etwas sei, so wie die Einheit, Vielheit und die übrigen Begriffe?

Sokrates. Mir scheint es wirklich so.

Parmenides. Nimmst du dieses auch von dem Begriff der Gerechtigkeit, Sittlichkeit u. s. w. an?

Sokrates. Ja.

Parmenides. Glaubst du ferner, daß es einen abgesonderten Begriff von der Menschheit, menschlichen Beschaffenheiten, ferner vom Feuer und Wasser gebe?

Sokrates. In Ansehung dieser Begriffe bin ich sehr oft zweifelhaft gewesen, ob es von ihnen auch so, wie

17) Zeno hatte zeigen wollen, es sei unmöglich, mehrere Substanzen anzunehmen, weil sonst folgte, sie müßten ähnlich und unähnlich sein, welches zu denken ein Widerspruch sei. Sein Räsonnement ging, wie wir aus dieser Stelle schließen können, auf die Dinge in concreto, nicht in abstrakto. Sokrates wünscht daher den Versuch zu machen, ob diese Widersprüche dann noch statt fänden, wenn man die blos denkbaren Dinge, oder die abstrakten Begriffe und ihre Gegenstände denke, d. h. ob sich in dem Inhalte der abstrakten Begriffe noch entgegen gesetzte Merkmale finden lassen, wodurch es möglich sei, dem durch sie bestimmten Gegenstande entgegengesetzte Prädicate beizulegen. Diese Frage und ihre Entscheidung war von grosem Einfluß auf seine Ideenlehre.

Digitized by Google

wie von jenen, abgesonderte Gattungsbegriffe giebt.

Parmenides. Wie? Bist du auch etwa unschlüßig, ob man von Haar, Koth, Schmutz u. d. gl. nichtswürdigen und ekelhaften Dingen einen abgesonderten Begriff und ein übersinnliches Objekt annehmen müsse, welches von den Erscheinungen verschieden sei?

Sokrates. Nein. Hier glaube ich, diese Dinge sind nur das, was sie den Sinnen erscheinen. Einen von ihnen verschiedenen Gegenstand anzunehmen, möchte vielleicht ungereimt sein. Unterdessen machte mir doch zuweilen der Gedanke zu schaffen, ob es mit diesen Dingen nicht der nehmliche Fall sei als mit jenen; aber wenn ich bei ihm etwas verweilte, so befürchtete ich, in ein unverständliches Geschwätz zu fallen. Ich verließ ihn also, und schränkte mein Nachdenken blos auf jene oben erwähnten Gegenstände ein.

Parmenides. Lieber Sokrates, du bist noch ein Anfänger, und noch nicht völlig in die Philosophie eingeweiht, welches aber gewiß noch einst geschehen wird, dann nehmlich, wenn du keinen von diesen Begriffen als unwürdig verachten wirst. Jezt aber nimmst du wegen deiner Jugend noch zu sehr Rücksicht auf die Urtheile des großen Haufens. — Doch sage mir, nimmst du gewisse Dinge (Noumena) an, durch deren Mittheilung die andern Dinge eine gleiche Benennung bekommen, z. B. Ein an sich Aehnliches, wodurch alle andern Dinge ähnlich; eine Größe an sich, wodurch alle andern Dinge groß; eine Schönheit und Gerechtigkeit an sich, wodurch alle andern Dinge schön und gerecht werden.

Sokrates. In der That so denke ich.

Par-

Digitized by Google

Parmenides. Wird der ursprüngliche Begriff ganz oder zum Theil an die theilnehmenden Dinge mitgetheilt? Oder läßt sich außer diesem noch eine andere Mittheilung denken?

Sokrates. Wie wäre das möglich?

Parmenides. Ist also der Gattungsbegriff, der nur Eins ist, in jedem der Vielen (konkreten Dinge) ganz? Oder wie?

Sokrates. Warum sollte das nicht möglich sein, unbeschadet der Einheit?

Parmenides. Ein und das Nehmliche ist also in den Vielen, die von ihm verschieden sind. Und so wäre denn das Eine auch außer sich existirend.

Sokrates. Das kann nicht sein. So ist z. B. ein Tag ein und das Nehmliche vielmals nach einander, und doch kann man nicht sagen, daß ein Tag außer sich selbst wäre. Auf diese Weise kann auch ein und derselbe Gattungsbegriff zugleich in allen sein.

Parmenides. Ich sehe wohl, Sokrates, du willst gerne das identische Eins zugleich vielmal setzen. Es ist eben so, als wenn du viele Menschen mit einem Segeltuche bedecktest, und dann sagtest, jeder einzelne werde von dem ganzen Tuche bedeckt. Willst du nicht so etwas sagen?

Sokrates. Vielleicht.

Parmenides. Ist nun aber das Segeltuch über jeden, den es bedeckt, ganz, oder nur ein Theil desselben?

Sokrates. Nur ein Theil.

Parmenides. So müßten also die Gattungsbegriffe theilbar sein; die theilnehmenden Dinge hätten nur einen Theil bekommen, und sie wären nicht mehr ganz in jedem Individuum, sondern nur theilweise.

Sokrates. So scheinet es freilich.

Digitized by Google

Parmenides. Allein willst du in der That behaupten, der Gattungsbegriff werde zertheilet, und sei doch noch Eins?

Sokrates. Keinesweges.

Parmenides. Bedenke nur, ob es nicht ungereimt ist, die Größe selbst zu theilen, und zu behaupten, daß jedes von den concreten großen Dingen groß sei durch einen Theil der Größe, der doch kleiner ist, als die Größe selbst?

Sokrates. Unstreitig.

Parmenides. Oder wie kann Etwas, das einen Theil der Gleichheit bekommt, noch einem andern gleich sein, da der Theil des Gleichen kleiner ist, als das Selbstgleiche?

Sokrates. Das ist unmöglich.

Parmenides. Jeder von uns muß einen Theil der Kleinheit empfangen haben. Die Kleinheit selbst aber müßte größer als dieser Theil von ihm sein. Nun müßte aber das Ganze, zu welchem dieser abgesonderte Theil wieder hinzugesezt wird, kleiner nicht größer werden, als zuvor.

Sokrates. So etwas ist gar nicht möglich.

Parmenides. Welche bestimmte Art der Mittheilung der Ideen läßt sich sonst noch denken, da sie weder als Ganze noch als Theile möglich ist?

Sokrates. Dieses zu bestimmen scheint kein leichtes Unternehmen zu sein.

Parmenides. Wie denkst du aber darüber?

Sokrates. Worüber?

Parmenides. Aus dem Grunde nimmst du, wie es scheint, von jedem Dinge eine Idee an. Wenn du viele große Dinge betrachtest, so dünkt dir, müsse es eine Idee (Gattungsbegriff) geben, unter welcher alle jene enthalten sind, und von welcher aus man diese betrachtet. Daraus schließt du, das Große an sich sei nur Eins.

Sokra-

Sokrates. Darin hast du ganz Recht.

Parmenides. Wenn nun aber das Gemüth dieses Eine Große, und die übrigen Größen unter einem Gesichtspunkt betrachtet, muß nicht nothwendig eine noch höhere Größe angenommen werden, durch welche diese als groß erscheinen?

Sokrates. Es scheint so.

Parmenides. Wir kommen also auf eine noch andere Art von Größe außer dem Großen an sich selbst und den durch dieses bestimmten Größen; und über dieses noch zu einer andern Größe, wodurch jene Dinge groß sind. Und so weiter ins Unendliche. Und so bekommst du nicht eine Gattung, sondern eine unendliche Zahl.

Sokrates. Allein sollte nicht jede dieser Gattungen nur ein Vernunftbegriff (νοημα) und nirgend anders vorhanden sein, als in dem Gemüthe. Denn wenn es so ist, so läßt es sich erklären, wie jede Gattung nur Eins ist, und alle die Schwierigkeiten, welche du vorher aufführtest, würden nicht mehr treffend sein.

Parmenides. Es sei. Wir wollen annehmen, jede Gattung sei nur ein Vernunftbegriff. Hat der Begriff aber keinen Gegenstand.

Sokrates. Das ist nicht gedenkbar.

Parmenides. Er hat also einen Gegenstand?

Sokrates. Ja.

Parmenides. Einen wirklichen oder nicht wirklichen?

Sokrates. Einen wirklichen.

Parmenides. Ist er nicht das Eine, was an allen jenen gemeinschaftlich angetroffen wird, und welches der Begriff denkt, kurz eine Idee?

Sokrates. Ja.

Parmenides. Ist das nicht die Gattung, was als Eins gedacht wird, und beharrlich unveränderlich an allen immer dasselbe ist?

Sokra-

Sokrates. Nothwendig.

Parmenides. Wie aber? Scheint dir nicht daraus nothwendig zu folgen, daß die andern Dinge, welche, wie du sagst, an den Ideen Theil nehmen, entweder aus Begriffen bestehen und denkende Wesen sind, oder zwar Begriffe sind, aber nicht denken?

Sokrates. Auch dieses findet nicht statt. Ich denke mir die Sache so. Die Ideen sind in der Natur wirklich als Formen (Muster, Vorbilder, παραδείγματα). Alle andern Dinge sind ihnen ähnlich, und Nachbildungen. Die Mittheilung der Ideen bestehet in nichts anderm, als darin, daß die Dinge ihnen nachgebildet werden.

Parmenides. Wenn nun etwas der Idee ähnlich ist, muß diese nicht wiederum dem Nachgebildeten ähnlich sein, in so fern sie nachgebildet ist? Oder ist es möglich, daß das Aehnliche dem Aehnlichen nicht ähnlich sei?

Sokrates. Das ist unmöglich.

Parmenides. Muß nicht das Aehnliche nothwendig unter die nehmliche Gattung gehören, als dasjenige, dem es ähnlich ist?

Sokrates. Nothwendig.

Parmenides. Ist nicht dasjenige, woran die ähnlichen Dinge Theil haben, und wodurch sie ähnlich sind, die Gattung des Aehnlichen?

Sokrates. Allerdings.

Parmenides. Also eins von beyden, entweder ist es unmöglich, daß Etwas der Idee des Aehnlichen, oder diese einem andern Dinge ähnlich ist; oder wenn es möglich ist, so muß es über diese Idee noch eine andere geben, und über diese wieder eine andere. Wir kommen also auf eine Reihe, die ins Unendliche fortgehet. Es erwächst immer eine

neue

neue Idee, wenn sie der, die sie unter sich begreift, ähnlich sein soll.

Sokrates. So ist es in der That.

Parmenides. Die übrigen Dinge nehmen also nicht durch die Verähnlichung Theil an den Ideen, sondern es muß etwas anders sein, was diese Theilnahme bestimmt.

Sokrates. Es scheint so.

Parmenides. Du siehest also, was für Schwierigkeiten daraus entstehen, wenn man annimmt, daß die Ideen wirkliche, für sich bestehende Dinge sind.

Sokrates. Ich sehe es nur zu wohl.

Parmenides. Gleichwohl haben wir die größte Schwierigkeit noch nicht berühret.

Sokrates. Wie meinst du das?

Parmenides. Unter sehr vielen Schwierigkeiten ist diese die wichtigste. Es ist unmöglich, denjenigen zu widerlegen, der behauptet, diese Ideen, wie wir sie jezt bestimmt haben, könnten nicht erkannt werden. Es müßte denn sein, daß derjenige, der ihm diese Behauptung streitig machen wollte, viele Kenntnisse und Fähigkeiten besäße, und seinem Gegner Schritt vor Schritt, auch bei den am weitesten angelegten Einwürfen, folgen könnte; Sonst wird der, der behauptet, sie seien kein Gegenstand der Erkenntniß, nicht überzeugt werden können.

Sokrates. Wie verstehest du das?

Parmenides. Ich glaube, du und jeder, der annimmt, daß es ein für sich bestehendes, abgesondertes Wesen von jedem Dinge giebt, wird auch eingestehen, daß dieses Wesen nicht bei uns ist [18]).

So-

18) In dem Text stehet: μηδαμοῦ (οὐσίαν), αὐτὸν εἶναι ἐν ἡμῖν. Den Worten nach scheint Plato zu sagen, das Wesen der Dinge, d. i. die Ideen sind nicht in uns. Aber der Sinn ist eigentlich der: Diejenigen Gegenstände, welche

Sokrates. Wie wäre es sonst noch abgesondert?

Parmenides. Deine Folgerung ist sehr richtig. Die Ideen nun, welche nur in Rücksicht auf sich selbst sind, was sie sind, haben auch nur ein in dieser Rücksicht auf sich selbst bestimmtes Wesen, aber nicht in Rücksicht auf die bei uns befindlichen Dinge, man mag sie Nachbildungen (ὁμοιώματα, oder wie sonst immer) von denjenigen Dingen nennen, durch deren Theilnahme wir die Dinge nach dem was sie sind (nach ihren Prädicaten) bestimmen. Auf der andern Seite sind diejenigen Dinge, die bei uns sind (Erscheinungen) das, was sie sind, nur in Verhältniß zu sich selbst, nicht zu den Ideen; sie stehen nicht mit diesen, sondern nur mit sich selbst in Verhältniß.

Sokrates. Das versteh ich noch nicht recht.

Parmenides. Wir wollen uns zum Beispiel einen Herrn und einen Sklaven vorstellen, die beide nur im Verhältniß zu einander gedacht werden können. Nun ist aber der Sklave nicht ein Sklave des Herrn an sich (der nur gedacht wird) noch der Herr ein Herr des eigentlichen Sklaven an sich (des gedenkbaren); sondern beides sind Menschen (anschauliche Wesen). Die Herrschaft an sich (wie sie gedacht wird) stehet in Beziehung mit der Knechtschaft an sich und so umgekehrt auch; die Knechtschaft mit der Herrschaft an sich. Allein die Dinge bei uns haben keine Beziehung auf jene (die Dinge an sich) noch diese auf die Dinge bei uns; ihre Prädicate und Verhältnisse lassen sich nur

durch die Ideen vorgestellt werden, sind nicht bei uns, d. h. in unserer Sinnenwelt. Diese Bedeutung des Wortes ἐν, die auch sonst nicht ungewöhnlich ist, bestätiget sich dadurch, daß er gleich darauf anstatt ἐν ἡμῖν, τὰ παρ' ἡμῖν sagt. S. 26.

Digitized by Google

nur in Verhältniß auf sich selbst denken. Ist dir das jetzt verständlich?

Sokrates. Ja.

Parmenides. Eben so ist der Gegenstand der Wissenschaft an sich, das was wirklich an sich selbst ist (das Ding an sich).

Sokrates. Unstreitig.

Parmenides. Jede besondere Art von Wissenschaft hat nur die einzelnen bestimmten Arten von Dingen zum Gegenstande. Nicht wahr?

Sokrates. Ja.

Parmenides. Daraus folgt also, daß die Wissenschaft bei uns nicht die Wahrheit (das objektive Sein) an sich, und jede Art der Wissenschaft bei uns nur die Arten der Dinge bei uns zum Gegenstande hat.

Sokrates. Eine nothwendige Folge.

Parmenides. Die Ideen (Dinge an sich) haben wir, nach deinem eigenen Geständniß, nicht, und es ist unmöglich, daß sie bei uns sein können.

Sokrates. Es ist unmöglich.

Parmenides. Dasjenige, was die Dinge eigentlich sind, das Gattungswesen (γενη) wird aber nur durch die eigentliche Wissenschaft an sich erkannt.

Sokrates. Ja.

Parmenides. Diese Wissenschaft besitzen wir aber nicht.

Sokrates. Nein.

Parmenides. Wir erkennen also auch keines von den Dingen an sich (von den Gattungen), denn es fehlet uns die Wissenschaft dazu.

Sokrates. So scheint es.

Parmenides. Das Schöne und das Gute an sich ist also für uns nicht erkennbar, und überhaupt nichts von dem, was wir unter Ideen uns denken.

Sokrates. Es scheint, du hast Recht.

Parmenides. Noch weit mehr aber hat dieses zu bedeuten.

Sokrates. Was?

Parmenides. Du wirst doch wohl einräumen, daß, wenn es eine Wissenschaft an sich giebt, sie weit vollkommener ist, als die bei uns angetroffen wird, so wie auch die Schönheit und alles andere?

Sokrates. Ganz recht.

Parmenides. Wenn sich daher ein Wesen denken läßt, welches diese höchste und vollkommenste Wissenschaft besitzt, so ist es kein anderes als die Gottheit.

Sokrates. Das ist nothwendig.

Parmenides. Ist es nun möglich, daß Gott durch diese Wissenschaft die Dinge bei uns erkennet?

Sokrates. Warum sollte es nicht möglich sein?

Parmenides. Ich denke nicht. Denn haben wir uns nicht schon eingestanden, daß jene Ideen (die Dinge an sich) keine Beziehung auf die Dinge bei uns, und diese nicht auf jene haben, sondern beide nur unter einander in Beziehung und Verhältniß stehen?

Sokrates. Es ist wahr, wir haben das eingestanden.

Parmenides. Wenn also bei Gott diese Herrschaft und diese Wissenschaft in dem strengsten Sinne ist, so folgt, daß weder jene über uns herrscht, noch diese uns, und was bei uns ist, erkennet. Unsere Herrschaft hat nicht über jene Dinge zu gebieten, und wir erkennen durch unsere Wissenschaft nichts Göttliches. Aber aus eben dem Grunde sind auch die Götter nicht unsere Regenten, und erkennen nichts von den menschlichen Dingen, in so fern sie Götter sind.

Sokrates. Allein diese Behauptung, welche Gott die Erkenntniß abspricht, scheint doch sehr ungereimt zu sein.

Digitized by Google

Parmenides. Unterdessen folgen doch diese und andere Schwierigkeiten mehr aus dem System, welches die Gattungsbegriffe zu den Dingen an sich macht, und von jedem Dinge eine für sich bestehende Gattung annimmt. Es ist natürlich, daß derjenige, der sie höret, sich überzeuget, daß es entweder keine Ideen giebt, oder wenn er auch dieß eingestehet, daß sie der menschlichen Natur nicht erkennbar sind. Und wer das behauptet, scheint starke Gründe für sich zu haben, die beinahe unwiderlegbar sind. Es erfodert einen sehr scharfsinnigen Verstand, um einzusehen, daß es von jedem Dinge einen Gattungsbegriff und ein für sich bestehendes Wesen giebt. Aber es gehört noch weit mehr dazu, um dieses System nicht allein zu erfinden, sondern auch von allen Seiten zu prüfen, und es auch zur Ueberzeugung eines Andern zu machen.

Sokrates. Das räume ich dir sehr gerne ein. Denn es ist meine innige Ueberzeugung.

Parmenides. Unterdessen, wenn jemand aus Rücksicht auf diese jezt erwähnten und andere Schwierigkeiten nicht eingestehen wollte, daß es von jedem Dinge einen Gattungsbegriff gebe, der seine Form bestimme, oder daß von allen Dingen keine unveränderliche Idee wirklich sei, so würde er in größter Verlegenheit sein, wohin er seinen Verstand richten sollte; und so würde er die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Erkenntniß ganz und gar umstoßen. Dieser Grund scheint dich auch am vorzüglichsten bestimmt zu haben, dieses System anzunehmen.

Sokrates. Darin hast du ganz Recht.

Digitized by Google

Dieſes ſind die zwei merkwürdigen Stellen, aus welchen wir Platos eigentlichen Geſichtspunkt und ſeine Vorſtellungsart über die Ideen ableiten müſſen. Wir werden ſie hier nur allein in dieſer Rückſicht betrachten, ob ſie gleich noch vielen andern Stoff zu Unterſuchungen enthalten [19]).

Das erſte Reſultat, welches ſich aus der Vergleichung beider Stellen ergiebt, iſt dieſes. Die Vorſtellungsart von den Ideen, welche in dem Parmenides angenommen wird, kann nicht diejenige ſein, welche Plato für die richtige hielt. Denn in der Stelle aus dem Meno ſagt er, es gebe eine Theorie über die Wirklichkeit, das Weſen und die Verbindung der Ideen mit den concreten Dingen, welche alle Widerſprüche und Ungereimtheiten entferne, und die ein mit ſich vollkommen einhelliges Syſtem gewähre. Die Ideen aber, wie ſie Parmenides ſich denkt, enthalten eine Menge von Einwürfen und Schwierigkeiten, welche Plato für ſo wichtig hält, daß ſie ihm unwiderlegbar ſcheinen.

Zwei-

19) Es iſt, um nur eins anzuführen, merkwürdig, daß in der Stelle des Parmenides faſt alle die Einwürfe, zum wenigſten den Grundlinien nach, vorkommen, welche Ariſtoteles den Ideen entgegen ſetzt. Alſo kannte ſie Plato ſchon, und er hatte ſie von ſeiner Theorie entfernt. Wie kann alſo ſein Schüler die Ideen in dem Sinne beſtreiten, in welchem ſie Plato nicht annahm? Wäre das nicht ein bloßes Spiegelgefecht? Und ſollte Ariſtoteles ſeinen Lehrer mit denjenigen Waffen angreifen, welche ihm dieſer nicht etwa hinlegte, ſondern in die Hände gab? Oder ſtreitet Ariſtoteles nicht ſo wohl gegen den Plato, als gegen andere gleichzeitige und nachfolgende Philoſophen, welche die Ideen in einem ganz andern Sinne nahmen, als Plato gethan hatte, z. B. gegen den Speuſippus, der das Pythagoräiſche Syſtem mit dem Platoniſchen vereinigen wollte? Wenn dieſe Vorausſetzung richtig wäre, könnte dann nicht dargethan werden, daß Ariſtoteles gewiſſermaßen mit dem Plato in Anſehung der Ideen übereinſtimme?

Digitized by Google

Zweitens. Die obige Stelle des Parmenides, die als Einleitung zu dem ganzen Gespräch angesehen werden kann, scheint von dem Plato dazu bestimmt gewesen zu sein, um den Satz in dem Meno, daß alle Vorstellungsarten über die Ideen, eine einzige ausgenommen, in die größten Widersprüche und Ungereimtheiten verwickeln, weiter auszuführen. Wir können also hieraus unmittelbar diejenigen Vorstellungsarten kennen lernen, welche Plato als unstatthaft entfernt wissen wollte, und mittelbar durch die Trennung derselben, seine eigne Theorie auffinden. Dieses läßt sich dadurch bewerkstelligen, wenn wir die Einwürfe gegen die Ideenlehre, welche Plato für gegründet hält, als eben so viele Vorstellungsarten ansehen, welche er wirklich von seiner Theorie ausgeschlossen hatte, und in den Beantwortungen der Einwürfe diejenigen Gedanken heraus heben, wodurch er den Schwierigkeiten auszuweichen glaubte. Ich muß hier noch etwas über einen besondern Umstand erinnern. Es scheint bei dem ersten Anblick sehr sonderbar, daß Plato nicht auf denjenigen Vorstellungen bestehet, wodurch, wie er glaubte, die Einwürfe widerleget werden konnten, sondern sie nur andeutet, und sogleich wieder fahren läßt, als wären es nur flüchtige vorübergehende Einfälle. Und es scheint, als wenn er noch gar nicht mit sich selbst über die bestimmte Bedeutung der Ideen einig gewesen sei, woher es denn komme, daß er sich vom Parmenides von einer Vorstellungsart zur andern hinreißen läßt. — Wenn Plato hier die Absicht gehabt hätte, seine eigne Theorie gegen mögliche Einwürfe zu vertheidigen, so würde sich sein Verfahren in dieser Disputation gar nicht erklären lassen. Allein da nicht dieß sein Zweck war, sondern die Darstellung der Schwierigkeiten, welche mit andern von der seinigen verschiedenen Vorstellungsarten unzertrennlich verknüpft sind, so konnte er zwar seine eigne Theorie in bloßen Winken an-

deuten; aber sie ausführlicher zu entwickeln und zu behaupten, lag dießmal außer seinem Wege.

Wir müssen hier noch einem Einwurf begegnen, der uns in dem Verfolg unsers Weges hinderlich werden könnte, indem er die Richtigkeit desselben in Anspruch zu nehmen scheint. Wenn ihr, könnte man einwenden, alle Widersprüche und Schwierigkeiten von der Ideenlehre trennet, so ist es freilich eine sehr leichte Arbeit, ein zusammenhängendes mit sich selbst einstimmiges Gebäude aufzuführen; allein es bleibt noch immer sehr problematisch, ob es das Ideensystem des Plato ist, ob er seine Begriffe und Sätze eben so bestimmt und mit einander verknüpft hat, daß er alle Schwierigkeiten entfernte. Wir haben dagegen nur zu zeigen, daß unser Verfahren von dem, welches sich Plato bey Behandlung dieses Gegenstandes zur Regel gemacht hatte, gar nicht verschieden ist, und daß er, nachdem er einmal von der Nothwendigkeit der Ideen überzeugt war, sich eine Theorie derselben erschuf, welche ihm von Seiten der Folgen und Gründe von allen Widersprüchen frei zu sein schien. Dieser Beweis ist aber sehr leicht; wir dürfen nur eine einzige Stelle anführen, die anstatt alles Beweises dienen kann. Hier ist sie. Allen andern Spitzfündigkeiten kannst du den Abschied geben. Fürchte, wie man sagt, deinen Schatten und deine Unwissenheit, und halte dich nur allein an diese sichere Voraussetzung (von der Realität der Ideen): und du kannst ruhig sein, wenn jemand diese Hypothese annimmt, und brauchst auf keine Einwendungen zu antworten, bis du alle Folgesätze, die sich daraus ergeben, betrachtet und untersucht hast, ob sie unter einander übereinstimmen oder sich widersprechen. Sollst du aber von der Hypothese selbst Rechenschaft geben, so wirst du eben so verfahren und einen höhern Grund nach dem andern aufsuchen, bis ein völlig befrie-

friedigender gefunden ist [20]). Plato betrachtet also die Ideenlehre aus einem gedoppelten Gesichtspunkt, als Hypothese und als ein Ganzes von bewiesenen Sätzen. In der erstern Rücksicht erfodert er Wahrheit und Uebereinstimmung der abgeleiteten Sätze, und in der zweiten, daß sich die Ideenlehre aus wahren, mit sich zusammenstimmenden höhern Sätzen ableiten lasse. Und dieses ist genug, um zu beweisen, daß er über die Ideen reiflich nachgedacht, und alle dahin gehörenden Sätze in ein zusammenhängendes System gebracht hatte. Wir haben uns also schon im Voraus gerechtfertiget, wenn wir dieses von allen fremden Vorstellungen abgesondert, herzustellen suchen.

Die Hauptpunkte, worauf alles ankommt, sind die drei Fragen, die auch Plato schon bestimmt angegeben hat: Giebt es wirklich Ideen? Was sind sie? In welchem Sinne kommt ihnen Realität zu? Und wie läßt sich das Verhältniß derselben zu den concreten Dingen, und dieser zu jenen denken? [21])

20) Phaedo S. 230. *ει δε τις αυτης της ὑποθεσεως εχοιτο, χαιρειν εαφης αν, και μη αποκρινοιτο, εως αν τα απ' εκεινης ὁρμηθεντα σκεψαιτο, ει σοι αλληλοις ξυμφωνει η διαφωνει; επειδη δε εκεινης αυτης δοσει σε διδουναι λογον, ὡσαυτως αν διδοιης, αλλην αυ ὑποθεσιν ὑποθεμενος, ητις των ανωθεν βελτιστη φαιφθειτο, εως επι τι ικανον ελθοις.*

21) Philebus S. 216. *πρωτον μεν, ει τινας δει τοιαυτας ειναι μοναδας ὑπολαμβανειν, αληθως ουσας. επα πως αν ταυτας, μιαν εκαστην ουσαν αει την αυτην, και μητε γιγνεσθαι μητε ολεσθαι προσδεχομενην, ὁμως ειναι βεβαιοτητα μιαν ταυτην. μετα δε τουτ', εν τοις γιγνομενοις αυ και απειροις ειτε διεσπασμενην, και πολλας γεγονυιαν θετεον, ειτ' ὁλην αυτην αυτης χωρις· ὰ δη παντων αδυνατωτατον φαινοιτ' αν, ταυτον και εν ἁμα εν ἑνι τε και πολλοις γιγνεσθαι.*

Digitized by Google

Die erste Frage, giebt es Ideen, hängt von der Entscheidung der zweiten ab, was sind sie? Da aber die zweite problematischer ist als die erste, indem Plato fest überzeugt war, daß es Ideen gebe, hingegen ihr Wesen nicht so leicht bestimmt werden kann, so müssen wir mit der Erörterung der ersten anfangen. Wir setzen dabei den Begriff von den Ideen, der in der Folge erwiesen werden wird, voraus: Die Ideen sind die allgemeinen oder die Gattungsbegriffe, und die dadurch vorgestellten Dinge an sich.

Die Ideen können aus einem gedoppelten Gesichtspunkt angesehen werden, als eine Hypothese und als ein Lehrsatz, der sich aus Gründen ableiten läßt. In der erstern Rücksicht werden die Ideen unerwiesen zur Erklärung gewisser Erscheinungen und Fakta angenommen. Hier kommt alles darauf an, daß sie nicht allein an sich gedenkbar sind, sondern auch dasjenige, was aus ihnen erklärt werden soll, befriedigend erklären, und daß aus ihnen keine Ungereimtheiten und Widersprüche folgen. Diese Untersuchung müssen wir einstweilen aussetzen, bis wir die drei Fragen entschieden und gezeigt haben, in welchem Sinne sie Plato verstanden hat. Hier haben wir es vornehmlich mit denjenigen Gründen zu thun, welche dem Plato die Annahme der Ideen nothwendig zu machen schienen. Der Hauptgrund, worauf sich alles stützt, ist der: Ohne Ideen ist nicht nur keine Wissenschaft und wissenschaftliche Erkenntniß möglich, sondern auch selbst die Wirksamkeit des Verstandes, oder das Denken, ist ohne sie gar nicht gedenkbar. Wir besitzen nur dann Wissenschaft von einem Gegenstande, wenn wir das Besondere und Individuelle aus dem Allgemeinen ableiten, das heißt, wenn wir den Gattungsbegriff und die bestimmten Arten desselben erkennen. Von der Musik haben wir z. B. eine wissenschaftliche Erkenntniß, wenn wir den allgemeinen Begriff von den Tönen, der die gemeinschaftlichen Merkmale der Arten und Individuen,

dyen, und die Begriffe von den Arten derselben, welche die gemeinschaftlichen Merkmale der Individuen ausdrücken, kennen. Durch den Gattungsbegriff erkennt man, wie alle einzelne Töne unter ein Geschlecht gehören, durch die Arten, auf wie vielerlei Weise er auf Individuen angewendet werden kann. Das erste bestimmt den Inhalt, das zweite den Umfang des Begriffs. Das will der Satz in der Platonischen Philosophie sagen: Eins ist Vieles und Vieles ist Eins. Die Individuen gehören durch ihre gemeinschaftlichen Merkmale unter ein Geschlecht, und ein Gattungsbegriff bekommt durch die bestimmten Arten, welche in ihm enthalten sind, Anwendung auf Individuen, die eine unbestimmte Vielheit enthalten, und daher τα πολλα, τα απειρα oder auch das απειρον heißen. [22]) Wenn also die Ideen die Gattungsbegriffe bedeuten, so ist ohne sie keine Wissenschaft von irgend einem Gegenstande möglich.

Es ist schon ein ursprüngliches Gesetz des Verstandes, worauf alles Denken beruhet, daß man das Mannichfaltige der Individuen auf Einheit, und die Einheit auf Vielheit zurückführe, oder mit andern Worten, zu der Mannichfaltigkeit der einzelnen Gegenstände einen Gattungsbegriff, und zu der Einheit desselben eine Mannichfaltigkeit der Arten und Unterarten aufsuche [23]). Es ist dieses ein Faktum des menschlichen Gemüthes, welches, insofern es in der Natur desselben gegründet ist, weder angefangen hat, noch je aufhören wird. Daher enthalten selbst die Begriffe Einheit und Vielheit, insofern die Merkmale in Einheit aufgenommen werden, die sich auf viele Gegenstände beziehen. Denken ist so viel als den Inhalt und den Umfang des Begriffes bestimmen, die Merkmale aufsuchen, welche den Inhalt ausmachen, und

22) Philebus S. 219 seq. Parmenides S. 89, 90.

23) Philebus S. 317.

und die Gegenstände angeben, auf welche sie sich beziehen; die Gegenstände selbst von dem Begriff unterscheiden, und die Verbindung zwischen beiden deutlich erkennen. [24]) Daher ist es nicht möglich zu denken, wenn es keine allgemeinen Begriffe giebt, d. h. solche, welche sich auf mehrere Gegenstände beziehen, die ihren Umfang ausmachen.

Das Denken läßt sich auch so erklären: die Vorstellung eines Objektes unter einen Begriff subsumiren, oder urtheilen; und Urtheilen ist nichts anders als das Verhältniß, die Verbindung zwischen zwei Begriffen bestimmen. Wenn daher die Begriffe nicht verbunden oder nicht verbindbar sind, so ist kein Urtheilen und kein Denken möglich. Die wirkliche oder mögliche Verbindung der Begriffe beruhet aber darauf, daß die Begriffe der Quantität nach verschieden sind, oder daß es allgemeine Begriffe giebt, die einen Umfang haben, in welchem andere niedere enthalten sind. Die untern Begriffe lassen sich nicht deutlich ohne den obern oder allgemeinen denken. Man kann zum Beispiel nicht bestimmen, was eine besondere Art der Wissenschaft ist, wenn man nicht weiß, worin das Wesen der Wissenschaft überhaupt bestehet. Was dem obern Begriff zukommt oder widerspricht, das kommt auch zu, oder widerspricht den niedern, welche seinen Umfang ausmachen. Daher enthält der allgemeine Begriff die Regel von den unter ihm enthaltenen Begriffen, d. h. er bestimmt den Grund, warum wir, und die Regel, nach welcher wir andere unter ihm subsumiren. Den all-

24) de republ. V. S. 59. ὁ τανάντια τυτων, ἡγυμενος τε τι αυτο καλον, και δυναμενος καθοραν και αυτο και τα εκεινο μετεχοντα, και ὑτε τα μετεχοντα, αυτο, ὑτε αυτο, τα μετεχοντα ἡγυμενος, ὑπαρ ἡ ὀναρ αν και ὑτος δοκοι σοι ζην; — τυτο μεν την διανοιαν, ὡς γιγνωσκοντος, γνωμην αν ὀρθως φαιμεν εινα.

allgemeinen Begriff von den besondern, und die Arten von dem Gattungsbegriff aufsuchen, das heißt untersuchen, in wie fern die Begriffe mit einander in Verbindung stehen. Also ohne allgemeine, oder Gattungsbegriffe, das heißt ohne Ideen, ist weder das Denken, noch die Dialektik, welche die Wissenschaft der Regeln des Denkens ist, möglich, und ohne diese ist keine andere Wissenschaft gedenkbar [25]).

So unentbehrlich die Ideen zu allem wissenschaftlichen Gebrauch der Vernunft und zum Denken überhaupt sind, eben so nothwendig sind sie zur Erkenntniß. Sie enthalten die Bedingungen einer gewissen Art von Erkenntniß, nehmlich der Dinge an sich, welche eigentlich Erkenntniß im strengen Sinne heißt. Dieser Hauptsatz beruhet auf folgenden Momenten. Wir erkennen einen Gegenstand, wenn wir sein objektives Sein bestimmen. Dieses geschiehet durch ein Urtheil, in dem wir ein Prädicat mit einem Subjekte verbinden. Wir subsumiren alsdann einen Gegenstand unter einen Begriff, z. B. eine Blume unter den Begriff Schönheit, und sagen dann, die Blume ist schön. So urtheilet auch der gemeine Verstand, ohne sich um die Gründe dieser Urtheile zu bekümmern. Aber die räsonnirende Vernunft kann sich dieser Frage nicht enthalten; sie will den Grund von diesem Verfahren des Verstandes wissen. Aus der Erfahrung oder Wahrnehmung läßt sich kein befriedigender Grund angeben, diese Frage zu beantworten. Wenn man sagt: dieser Gegenstand ist schön wegen seiner Farbe, oder wegen seiner Gestalt, so erneuert sich immer wieder die Frage, warum ist diese schön. Der Grund der Schönheit kann nicht in diesen Beschaffenheiten selbst liegen; denn eine Farbe oder Gestalt kann eben so gut häßlich als schön sein. Aber eben so wenig läßt er sich in

25) Theaetet. S. 57, 58. Phaedo S. 226, 236. Sophista S. 274, 275. de republic. XII. S. 225—227.

dem Gegenstande, dem die Schönheit beigeleget wird, aufsuchen; denn eben dasselbe Ding, das wir jetzt für schön erkennen, erscheint ein andermal als häßlich [26]).

Es ist also einleuchtend, daß in dem Felde der Erfahrung keine befriedigende Antwort auf die Frage gefunden werden kann: was der Grund von diesen Urtheilen, oder dieser Verbindung eines Prädicats mit einem bestimmten Subjekte sei. Er muß in etwas liegen, das von allen Gegenständen in concreto verschieden ist. Und so etwas finden wir wirklich in unserm Vorstellungsvermögen selbst. Von allem, was sich denken läßt, giebt es einen Begriff, welcher die unveränderlichen, allgemeinen Merkmale aller derjenigen Gegenstände enthält, welche unter dem Begriffe stehen, und mit ihm gleichen Nahmen führen. Dieser Begriff setzt zu seiner Erklärung nichts weiter voraus, denn über ihn giebt es keinen Begriff weiter; aber alle Gegenstände, die unter ihm stehen, setzen ihn voraus. Wenn man fragt, warum ist dieser Gegenstand schön, so kann man antworten, weil an ihm die Merkmale sich finden, welche der Begriff von der Schönheit an sich enthält. Aber die Frage: warum ist das schön, was durch diesen Begriff bestimmt wird, hat keinen Sinn mehr. Durch einen solchen Begriff oder Idee sind wir also in den Stand gesetzt, die Frage zu beantworten, warum ein Prädicat mit einem bestimmten Gegenstande verbunden wird [27]).

Die Idee enthält die allgemeinen, unveränderlichen und nothwendigen Merkmale von allen Gegenständen,

26) Phaedo. S. 227, 228. Hippius maior. 1ster B. S. 21. seq. de republica V. S. 64.

27) Phaedo S. 227, 179. Parmenides S. 82, 83. ὅταν πολλ' αττα μεγαλα δοξῃ σοι ειναι, μια τις ισως δοκει ιδεα αὑτη ειναι επι παντα ιδοντι, ὁθεν ἑν το μεγα ἡγῃ ειναι. de republ. VI. S. 116. de legibus XII, 222, 226.

den, die unter dem Begriff stehen. Die Gegenstände selbst können wechseln, Bestimmungen verlieren und andere dagegen bekommen. Ein schöner Gegenstand kann häßlich werden, ja er kann sogar selbst aufhören zu sein, und ein anderer an seiner Stelle entstehen. Während dieses beständigen Wechsels bleibt doch immer die Idee der Schönheit unveränderlich. Sie ist die Regel, nach welcher wir jeden Gegenstand als schön beurtheilen, und wir könnten nicht durch sie urtheilen, wenn sie sich selbst veränderte. Denn wenn wir verschiedene Gegenstände für schön halten, so legen wir ihnen einerlei Prädicat bei, welches nicht geschehen könnte, wenn sich der Begriff der Schönheit an sich änderte. Wir sind uns auch der Einheit des Begriffes bewußt; die Merkmale desselben sind nothwendig, weil mit Veränderung eines Merkmales der Begriff selbst zernichtet würde [28]).

Wenn alle Dinge in beständiger Veränderung sind; wenn keine Bestimmung oder Eigenschaft beharrlich ist, sondern jede alle Augenblicke wechselt, so ist gar keine Erkenntniß möglich. Denn man kann alsdann keinem Dinge ein bestimmtes Sein oder eine Eigenschaft beilegen; während man das Urtheil aussagte, würde es sich schon verändert haben, und nicht mehr derselbe Gegenstand sein. Wenn alles in der Natur veränderlich ist, so ist kein Urtheil, keine Definition und Erklärung eines Dinges möglich, und damit wird alle Erkenntniß aufgehoben. Diese Unmöglichkeit findet aber nur dann statt, wenn die Veränderlichkeit der Dinge allgemein ist, wenn sie sich nicht allein auf die Objekte, sondern auch auf die Vorstellungen des erkennenden Subjekts erstrecket. Die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntniß sind also die Identität der Gegenstände, welche, und die Identität des Erkenntnißvermögens, durch welches sie erkannt wer-

28) Phaedo S. 179. Timaeus S. 348. Cratylus S. 345, 346.

werden. Beide Bedingungen werden durch die Ideen erfüllet, indem sie selbst unveränderliche Begriffe sind, und einen Gegenstand vorstellen, welcher ohne allen Wechsel ist. Nur in Rücksicht auf diese ist es möglich, von einem veränderlichen Dinge zu sagen: es ist etwas [29]).

Wenn wir diese Gedanken mit einander vergleichen, so ergiebt sich folgendes Resultat. Das Veränderliche und Zufällige läßt sich ohne das Absolute und Nothwendige nicht denken und also auch nicht erkennen. Wenn es also eine Erkenntniß giebt, so muß es auch etwas Absolutes und Nothwendiges geben. Daß wir uns Gegenstände vorstellen, und sie denken, ist eine unwidersprechliche Thatsache; es folgt also nothwendig, daß das Absolute und Unveränderliche, ohne welches das Vorstellen und Denken der Gegenstände nicht möglich wäre, vorhanden sein muß. Da nun unter den Ideen das Absolute gedacht wird, so erhellet ihre Nothwendigkeit, weil ohne sie keine Erkenntniß sein würde.

Dieses ist der logische Gesichtspunkt des Plato. Er ging von dem Begriff der Wissenschaft und der Erkenntniß aus, und schloß aus der nothwendigen Bedingung derselben, einer absoluten und nothwendigen Einheit des Veränderlichen und Bestimmbaren, auf das wirkliche Dasein derselben. Zur Wissenschaft ist erfoderlich die Ableitung des Mannichfaltigen einer Erkenntniß aus einem Princip, das selbst keiner weitern Ableitung bedarf. Die wissenschaftliche Erkenntniß der Gegenstände erfodert nicht weniger Principia, aus denen das Besondere und Bedingte abgeleitet werden kann. Dieses leisten nun die Ideen in beiden Rücksichten. Als die allgemeinsten Begriffe, welche alle andere unter sich haben, da sie unter keinem andern stehen, sind sie zu den Principien der Wis-

29) Aristot. Metaphys. XII, 4. Cratylus S. 345, 346. de legib. XII. S. 222.

Wissenschaft überhaupt tauglich, und als die obersten Gattungsbegriffe der Dinge außer uns, müssen sie als die Grundsätze der Erkenntniß derselben angesehen werden. Die Annahme der Ideen ist jezt nur noch problematisch und bedingt, unter der Voraussetzung nehmlich, daß es eine Wissenschaft und Erkenntniß giebt. Da aber die Voraussetzung aufhört, eine bloße Hypothese zu sein; da zum wenigsten die menschliche Vernunft darnach ringt, und sie wirklich zu machen sucht, wobei die Möglichkeit schon vorausgesezt wird: so bekommt die problematische Nothwendigkeit der Ideen eine assertorische Gewißheit. Es giebt Ideen, denn sonst würde keine Wissenschaft und Erkenntniß wirklich sein.

Wenn man nun einen Beweis für diese Behauptung fodert, daß Plato diesen logischen Gesichtspunkt, und zwar vorzüglich, vor Augen hatte, so darf man nur einige Stellen, die wir schon übersezt haben, betrachten; und es wird dann nicht der geringste Zweifel übrig bleiben. So sagt Parmenides unter andern, Sokrates (oder Plato vielmehr) scheine das für den Hauptgrund der Ideen anzusehen, daß, wenn man keine Ideen annimmt, alles wissenschaftliche Denken unmöglich sei. Sokrates bejahet es, nicht als eine Vermuthung, sondern als Wahrheit [30]). Auch die Stelle spricht laut dafür, wenn Parmenides sagt, Sokrates sei aus dem Grunde von den Ideen überzeugt, weil es nur durch einen Begriff von der Größe möglich sei, von vielen Gegen-

30) Parmenides S. 89, 90. Αλλα μεν τοι, οι δη γε τις, ω Σωκρατες, αυ μη εασει ειδη των οντων ειναι, εις παντα τα δη νυν και αλλα τοιαυτα αποβλεψας, μη δε ὁριειται ειδος ἑνος ἑκαστου, ουδε ὁποι τρεψει την διανοιαν ἑξει, μη εων ιδεαν των οντων ἑκαστου την αυτην αει ειναι· και ὑτω την του διαλεγεσθαι δυναμιν πανταπασι διαφθερει. του τοιουτου μεν ουν μοι δοκεις και μαλλον ησθησθαι. — Αληθη λεγεις, φαναι.

genständen zu urtheilen, sie seien groß [31]). Dieser Grund schien dem Plato auch so wichtig zu sein, daß ihn um dessen willen alle Schwierigkeiten und scheinbare Ungereimtheiten nicht bestimmen konnten, einen Satz aufzugeben, der alle Wissenschaft und Erkenntniß begründete; sondern er war überzeugt, daß er auf eine solche Weise erklärt und bestimmt werden könne und müsse, welche ein mit sich und andern Wahrheiten vollkommen übereinstimmendes System gewähre.

Der Grund, welcher den Plato nöthigte, Ideen anzunehmen, erstreckt sich sowohl auf das Gebiet der speculativen als der praktischen Vernunft. Es ist nicht allein nothwendig, um die sittlichen oder unsittlichen Handlungen der Menschen zu beurtheilen, und sie für das zu erkennen, was sie sind, daß der Verstand eine feste unabänderliche Regel habe, die ihn bei diesem Urtheilen leitet; sondern es muß auch ein inneres Princip da sein, wodurch die Handlungen ihre moralische Beschaffenheit erlangen. Was die Regel zu Beurtheilung der Handlungen betrifft, so kann sie kein Begriff sein, der aus einem von Außen gegebenen Stoffe entstehet. Denn die Urtheile: diese oder jene Handlung ist gut, sittlich, tugendhaft u. s. w. setzen immer die Frage voraus: warum sind sie es? In den äußern Handlungen selbst (ihrem Materiale) ist kein Merkmal anzutreffen, durch welches die sittlichen von den unsittlichen könnten unterschieden werden. Hierzu kommt noch dieses: da wir viele individuelle Handlungen unter eine Klasse, z. B. Gut, Böse, Sittlich, Unsittlich, bringen, so muß es einen allgemeinen Begriff geben, der das Prädicat in allen beson-

31) Parmenides S. 82. Οιμαι σε εκ του τοιουδε ἑν ἑκαστον ειδος οιεσθαι ειναι, ὁταν πολλ' αττα μεγαλα δοξῃ σοι ειναι, μια τις ισως δοκει ιδεα αὑτη ειναι, επι παντα ιδοντι, ὁθεν ὁν το μεγα ἡγῃ ειναι.

besondern Urtheilen dieser Art bestimmet [32]). Dieser Begriff, der die Merkmale enthält, welche allen Arten und einzelnen Handlungen, die unter ihm begriffen sind, zukommen, oder der Gattungsbegriff kann nicht aus der Erfahrung sein; denn ihm entspricht kein Gegenstand der Erfahrung vollkommen, und er macht die Erfahrung erst möglich. Diese moralischen Begriffe müssen übersinnliche, reine Begriffe sein, welches auch schon daraus erhellet, daß man sie unabhängig von jeder Erfahrung aus dem Bewußtsein jedes Menschen entwickeln kann; welches nicht geschehen könnte, wenn sie nicht in einem Vermögen der Seele a priori vorhanden wären [33]).

Aber nicht allein zur Beurtheilung der Handlungen in Ansehung ihrer moralischen Beschaffenheit, sondern auch selbst zum sittlich Handeln ist ein inneres Princip nothwendig. Denn die Sittlichkeit bestehet in der Unterordnung aller Maximen und Handlungen, die sich auf die Sinnlichkeit beziehen, unter das eigentlich Menschliche oder vielmehr Göttliche in dem Menschen, oder mit andern Worten, in dem durchgängigen Bestimmtwerden durch die Vernunft, um der Vernunft willen. Die Handlungen und Maximen bekommen nur um dieses Verhältnisses willen die Benennung von sittlichen oder unsittlichen [34]). Sittlich

32) de republic. VI. S. 88. Eutyphro 1 B. S. 11, 13. Phaedo S. 171.

33) Meno 351. Gorgias 4 B. S. 55, 56. Phaedo 171. Theaetet. S. 142.

34) de republic. IX. S. 276. καλα, τα ὑπο τῳ ανθρωπῳ, μαλλον δε ισως τα ὑπο τῳ θειῳ τα θηριωδη ποιουντα της φυσεως. de republ. IV. B. VI. S. 372, 374. de legib. I. 8ter B. S. 45. μια γαρ φησιν ὁ λογος δειν των ἑλξεων ξυνεπομενον αει, και μηδαμῃ απολειπομενον εκεινης, ανθελκειν τοις αλλοις νευροις ἑκατον. ταυτην δ' ειναι την του λογισμου αγωγην χρυσην και ἱερα.

Handeln ist also nur dadurch möglich, daß man die in der Vernunft bestimmten Begriffe von der Sittlichkeit — welches die Ideen sind — zu den Bestimmungsgründen aller Handlungen macht, und ihnen alle andere Rücksichten unterordnet. Durch diese Idee der Sittlichkeit wird der höchste Zweck für den Menschen bestimmt, welcher nur ein einziger sein kann. Wenn der Mensch diesen immer vor Augen hat, und um seinet willen allein handelt, so ist er ein guter, sittlicher Mensch, und bringt dadurch in alle seine Handlungen und Maximen eine Einheit und Harmonie, welche ohne diese Ideen nicht möglich wäre [35]).

Dieses sind die Gründe, welche den Plato bestimmten, Ideen anzunehmen. Sie laufen alle darauf hinaus, daß sie zu allem Gebrauch der Vernunft, sowohl theoretischen als praktischen, unentbehrlich nothwendig sind. Man findet noch einen andern Beweisgrund für die Nothwendigkeit der Ideen, welcher unmittelbar aus der Natur des Vorstellungsvermögens genommen ist. Er lautet so: Wenn die Begriffe und Urtheile des empirischen Verstandes und die der Vernunft von einander verschieden sind, so giebt es Gegenstände an sich, die nicht empfunden, nur allein durch die Vernunft gedacht werden können; sind sie aber einerlei, so giebt es keine andern Gegenstände, als die wir durch die äußern Sinne wahrnehmen, d. h. körperliche. Nun aber sind die beiden Arten von Vorstellungen verschieden. Denn es sind zwei Arten von besonderer Beschaffenheit, indem die Vorstellungen der Vernunft auf Gründen beruhen, die eine feste unerschütterliche Ueberzeugung gewähren, die Vorstellungen des empirischen Verstandes hingegen (oder die sinnlichen) auf keine Vernunftgründe gestützt eine bloß wahrscheinliche Evidenz (Glauben) begründen, die noch

35) de legib. XII. 9ter B. S. 221. de republica III. S. 290, 291. de republica IV. S. 350.

Digitized by Google

noch außerdem sehr wandelbar ist. Es muß also auch Gegenstände an sich geben, die nur durch die Vernunftbegriffe gedacht, nicht empfunden werden können [36]). Dieses Räsonnement gründet sich auf ein an sich richtiges aber von dem Plato mißverstandenes Gesetz des Vorstellungsvermögens, dieses nehmlich, daß durch jede Vorstellung ein Gegenstand vorgestellt wird. Er unterscheidet nehmlich nicht den a priori und den empirisch gegebenen Stoff der Vorstellungen; da durch den leztern ein Gegenstand, der von allen Vorstellungen und den Formen des Vorstellungsvermögens verschieden ist, ein Gegenstand in dem strengsten Sinne, durch den erstern aber nur die in dem Vorstellungsvermögen gegründeten Formen der Vorstellungen vorgestellet werden. Es ist unstreitig wahr, daß durch die Begriffe der Vernunft ein Gegenstand vorgestellt wird; aber ohne die objektive und subjektive Realität unterschieden zu haben, kann man nicht behaupten, daß jener auch außer uns Realität habe. Kurz, Plato hatte diesen Unterschied übersehen, und schloß weiter, daß die Gegenstände der Vernunftbegriffe ganz anders beschaffen sein müssen, als diejenigen sind, welche wir durch die sinnlichen Vorstellungen kennen, weil die Vorstellungen der Sinnlichkeit und der Vernunft so sehr von einander abweichen. Ein Gegenstand, so wie er durch die Sinnlichkeit vorgestellt wird, ist veränderlich und einem beständigen Wechsel ausgesezt;

36) Timaeus S. 347. ει μεν νυς και δοξα αληθης ετον δυο γενη, πανταπασιν εινα και ἀ̓υτα καθ' ἀ̓υτα, ανειςηητα ὑφ' ἡμων, ειδη νοημενα μονον· ει δ' ὡς τισι φαινεται, δοξα αληθης νε διαφεροιτο μηδεν, πανυ' ὀτιουν αν δια τε σωματος αισθανωμεθα, θετεον βεβαιοτατα. δυο δη λεκτεον εκεινω, διοτι χωρις γεγονατον, ανομοιως τε εχοτον. το μεν γαρ αυτων δια διδαχης, το δ' ὑπο πειθους ἡμιν εγγιγνεται. και το μεν, μετα αληθους λογυ· το δε, αλογου. και το μεν ακινητον πειθοι, το δε, μεταπειτον.

da er hingegen durch die Vernunft nach seinen unveränderlichen Merkmalen vorgestellt wird. Aus der Veränderlichkeit und dem Widerstreite der sinnlichen Vorstellungen schloß er, daß wir durch sie nicht den eigentlichen Gegenstand, wie er an sich ist, erkennen, sondern nur wie er uns erscheinet. Sie sind gleichsam nur Abbildungen in dem Spiegel unserer Sinnlichkeit, welche ungeachtet der Einheit und Identität des Objekts doch eine unendliche Mannichfaltigkeit zulassen. Hingegen die Unveränderlichkeit der Vernunftbegriffe führt dahin, anzunehmen, daß der durch sie vorgestellte Gegenstand der eigentliche Gegenstand ist, so wie er an sich unabhängig von allen veränderlichen Farben der Sinnlichkeit gedacht wird.

Es folgt also hieraus, daß die Ideen nichts weiter sind als die Vernunftbegriffe oder Gattungsbegriffe, und die dadurch vorgestellten Gegenstände, welche Plato für die Dinge an sich hielt. Und hierdurch ist die oben gegebene Erklärung von den Ideen gerechtfertiget. Der Sinnlichkeit sprach Plato das Vermögen ab, die Dinge zu erkennen, wie sie an sich sind, weil dieser Erkenntniß der Charakter der Unveränderlichkeit, Unwandelbarkeit und Beständigkeit mangelte. Diese Merkmale fand er in den Vorstellungen der Vernunft, und er hielt die Vernunft deswegen für das eigentliche Erkenntnißvermögen. Daher sagt er, die Vorstellung der Vernunft sei zwar nicht das Objekt selbst, aber sie komme ihm doch am nächsten; d. h. die Merkmale der Vernunftbegriffe entsprechen den Merkmalen des Gegenstandes am meisten. Es ist nicht schwer zu erklären, wie Plato auf dieses System kam. Die meisten Philosophen vor ihm hatten den Grundsatz angenommen, die Dinge seien das, was sie uns durch die Sinne erscheinen, nehmlich Dinge, welche in einem unaufhörlichen Wechsel von Bestimmungen sind. Sie machten, wie Plato sehr gut erinnert, eine subjektive Beschaffenheit ihres Vorstellens zum objektiven Wesen der Dinge selbst; die Dinge, glaubten sie

sie, müßten sich unaufhörlich verändern, weil ihre Vorstellungen von den Gegenständen niemals dieselben waren [37]). Diese Behauptung widersprach nun manchen klaren Aussprüchen der Vernunft, die durch das Bewußtsein für das unveränderliche Sein der Gegenstände zu sprechen schien. Wenn sich die Gegenstände alle Augenblicke verändern, wie ist es möglich, sie doch immer unter einen Begriff zu ordnen? Es ist ein Gesetz der Vernunft, einem Gegenstande, ungeachtet seiner Veränderungen, Einheit und daher auch Unveränderlichkeit beizulegen, etwas Beharrliches zu denken, was bei allem Wechsel dasselbe bleibt, und an dem das Veränderliche nur vorgehen kann. Die Behauptung, daß die Dinge alles das sind, was sie uns erscheinen, streitet mit dem ersten Gesetz des Denkens, vermöge dessen einem Gegenstande nicht zwei widersprechende Prädicate beigelegt werden können, welches aber unvermeidlich geschehen muß, wenn wir die Dinge an sich durch die Anschauungen und Empfindungen erkennen. Durch eben dieselbe Behauptung wird die Vernunft ihrer schönsten Erkenntniß beraubt, nehmlich der praktischen Wahrheiten, welche nicht durch die Sinnlichkeit, sondern nur allein durch die Vernunft erkannt werden. Kurz, das Veränderliche kann nicht den Charakter des Wesens der Dinge an sich sein, sondern die Unveränderlichkeit. Nun erkennen wir das Veränderliche durch die Sinne und den empirischen Verstand, das Unveränderliche aber durch die Vernunft. Also erkennen wir nur allein durch die Vernunft die Dinge, wie sie an sich selbst sind. Die Vorstellungen der Vernunft, das ist die Gattungsbegriffe oder Ideen, sind also die Vorstellungen von den Dingen an sich; die durch dieselben bestimmten (die gedachten) Gegenstände sind die Dinge an sich selbst.

37) Cratylus 3ter B. S. 284.

Hieraus lassen sich nun alle die Eigenheiten erklären, welche Plato den Ideen beileget. Sie sind eigentlich Merkmale von den Begriffen der Vernunft, werden aber auch auf die dadurch vorgestellten Gegenstände übergetragen.

Die Idee ist der höchste Gattungsbegriff, d. h. die Einheit der Merkmale, welche allen Gegenständen eines Geschlechts zukommen. Es giebt also nur einen solchen Begriff, und allen Individuen eines Geschlechts liegt nur ein Ding an sich zum Grunde. So mannichfaltig auch die Anzahl der Individuen ist, welche wir Menschen nennen, so haben sie doch alle gewisse gemeinsame Merkmale an sich, durch die es möglich ist, sie alle unter ein Geschlecht zu zählen. Durch diese Merkmale sind sie alle Menschen, durch die andern, die ihnen noch zukommen, sind sie Menschen von dieser Art. Der Gattungsbegriff, die Idee, befaßt diese Merkmale zusammen, er enthält also die eigentlichen wesentlichen Charaktere der Menschheit. Der durch sie bestimmte Gegenstand ist der eigentliche Mensch, der Mensch an sich [38]). Also ist nicht das Individuum eines Gattungsbegriffs, sondern der durch den Gattungsbegriff bestimmte Gegenstand, die Idee, das Ding an sich (αυτο εκαστον) [39]).

Die Dinge an sich können nicht angeschaut, nur gedacht werden. Denn die Ideen, durch welche die Dinge an sich vorgestellt werden, sind Begriffe, welche die allgemeinen und wesentlichen Merkmale aller derjenigen Gegenstände enthalten, welche unter der Gattung enthalten sind. Das Allgemeine läßt sich aber nur denken, durch die Sinne erfahren wir hingegen nur das Einzelne [40])

Die

38) de republ. X. S. 278. V. S. 57, 58.

39) de republ. V. S. 66.

40) de republica VI. S. 116. και τα μεν δη ορατα φαμεν, νοητα δ' ου· και δ' αν ιδεαι νοητα μεν, ορατα δ' ου, Timaeus S. 348. Phaedo S. 179.

Digitized by Google

Die Ideen und die durch sie bestimmten Gegenstände sind unveränderlich. Denn sie sind die Inbegriffe von den wesentlichen Merkmalen, die als das nothwendige Sein der Dinge gedacht werden, und daher selbst nicht ändern können. Der durch sie bestimmte Gegenstand ist von allem unabhängig; er ist nur durch sich selbst bestimmt. Die Ideen und ihre Gegenstände sind von allen denen im Raume befindlichen Dingen verschieden, welche allein dem Wechsel unterworfen sind [41]).

Da die Ideen keine Gegenstände des äußern Sinnes sind, so werden ihnen auch alle Prädicate, die sich auf äußere Anschauungen beziehen, abgesprochen. Sie sind unkörperlich, ohne Farbe und Gestalt und ohne Ausdehnung [42]). Sie sind einfach, nicht zusammengesetzt, daher auch nicht theilbar und auflösbar. Dieses muß im Gegensatz der körperlichen Gegenstände verstanden werden. Diese Einfachheit schließt nicht an sich ein Mannichfaltiges aus, sondern nur ein außer einander befindliches Mannichfaltige, unter der Form des äußern Sinnes. Die Idee kann aus Merkmalen bestehen, die sich unterscheiden lassen; aber sie machen zusammengenommen ein Ganzes aus von ganz anderer Art als ein ausgedehntes Ganze [43]). Sie entstehen und vergehen nicht. Sie sind ohne alle Veränderung, und können das Gegentheil von dem nicht werden, was sie sind [44]). An sich sind die Ideen Einheiten (ἑνάδες, μονάδες) nicht allein deswegen, weil sie

41) Timaeus S. 348, 301. Phaedo S. 178, 236. Cratylus S. 345.

42) Phaedrus 10ter B. S. 322, ἡ γαρ αχρωματος τε και ασχηματιστος και αναφης ουσια ὀντως ουσα ψυχης κυβερνητη μονῳ θεατη νω χρητα. de republ. V. S. 65.

43) Phaedo S. 130, 182, 190. Timaeus S. 348.

44) Timaeus S. 348. Phaedo 178, 236. Timaeus 301, 302.

numerische Einheit als Gattungsbegriffe besitzen, sondern auch deswegen, weil sie die Form sind, welche allen concreten Dingen desselben Geschlechts zukommen muß, und wodurch sie unter ein Geschlecht gehören. Daher ist das Eine ἑν oder Einheit die oberste Gattung, unter welcher alle Ideen stehen; die Vielheit τα πολλα, (auch απειρον) die Gattung der Materie und alles Stoffes, worauf sich Ideen beziehen, durch deren Vereinigung concrete Dinge, Individuen (τα πολλα) entstehen [45].

Wir kommen endlich auf die dritte Frage: Wie ist das Verhältniß zwischen den Ideen und den concreten Dingen? Hierüber drückt er sich so aus. Es giebt von allen Dingen einen Gattungsbegriff und ein Gattungswesen (Ding an sich), und alle andere Dinge bekommen ihre Prädicate durch die Mittheilung der Ideen. Wenn es z. B. außer der eigentlichen Urschönheit noch etwas Schönes giebt, so ist es nur deswegen schön, weil es an der Urschönheit Theil hat oder nimmt. Die Urschönheit ist die Ursache von der Schönheit in allen andern von ihr verschiedenen Dingen, man mag sich dieses Verhältniß als Gegenwart oder als wirkliche Theilnahme, oder wie man sonst will, erklären [46].

Dieses Verhältniß ist von doppelter Art, logisch und metaphysisch. In der logischen Bedeutung verhalten sich die Ideen zu den untern Begriffen, wie der Grund

45) Philebus S. 216. Aristoteles Metaphysic. I. c. 6. τα γαρ ειδη τυ τι εςιν αιτια τοις αλλοις, τοις δ' ειδεσι το ἑν.

46) Phaedo S. 227. φαινεται γαρ μοι, ειτι εςιν αλλο καλον πλην αυτο το καλον, ᾡδε δι' ἑν αλλο καλον ειναι, η διοτι μετεχει εκεινυ τυ καλυ. — τυτο δε ἁπλως και ατεχνως και ισως ευηθως εχω παρ' εμαυτῳ, ὁτι υκ αλλο τι ποιει αυτο καλον, η εκεινυ τυ καλυ ειτε παρυσια, ειτε κοινωνια, ειτε ὁπη δη και ὁπως προςγενομενη· υ γαρ ετι τυτο διϊσχυριζομαι, αλλ' ὁτι τῳ καλῳ παντα τα καλα γιγνεται καλα.

Grund zu dem Gegründeten. Was in dem allgemeinen Begriff enthalten ist, das gilt auch von allen Objekten, welche zur Sphäre desselben gehören. Nach den Gesezzen des Denkens ist die menschliche Vernunft, um den Erkenntnissen Vollständigkeit, Einheit und Gründlichkeit zu geben, genöthiget, alles unter Geschlechtsbegriffe zu subsumiren. In dieser Rücksicht sind die Ideen oder die Gattungsbegriffe, weil sie die höchsten sind, die Gründe von der gesammten Sphäre einer Erkenntniß, in so fern sie gedacht wird; denn in ihren Merkmalen muß der Grund zu finden sein, warum ein Objekt unter den Begriff gehöre oder nicht gehöre, warum ihm das Prädicat beigelegt oder abgesprochen werde [47]). Von dieser Seite hat die Ideenlehre keine Schwierigkeit.

Die größten Schwierigkeiten, die von jeher die Platonische Philosophie in Dunkelheit gehüllet haben, betreffen das metaphysische Verhältniß der Ideen. Nicht zufrieden, daß die Ideen in dem logischen Gebrauche die höchsten Principe für das Denken sind, suchte Plato noch überdies Gründe, woraus er sich befriedigend erklären könnte, daß die Individuen eines Gattungsbegriffes unter demselben stehen, oder woher es komme, daß ihnen allen die Merkmale des Gattungsbegriffes zukommen. Die Ideen oder die in dem Gattungsbegriff enthaltenen Merkmale hielt er für das Wesen aller Dinge, worauf der Begriff angewendet wird; sie waren die Begriffe der reinen Vernunft, nicht aus Erfahrung geschöpft; und doch kamen sie gewissermaßen in den Gegenständen wieder vor. Der Mensch an sich ist eine Idee; und doch müssen die wesentlichen Merkmale der Menschheit, die sie enthält, in allen Individuen von Men-

47) de legib. XII. S. 226. αρ' υν ακριβεστερον σκοψιν θετεον, περι ὁτουυν γιγνοιτο, η το προς μιαν ιδεαν εκ των πολλων και ανομοιων δυνατον ειναι βλεπειν;

Menschen angetroffen werden, sonst wären sie keine Menschen, und gehörten nicht in die Sphäre des Gattungsbegriffes.

Plato wählte sich eine Hypothese, um dieses Verhältniß der Ideen zu den concreten Dingen zu erklären, und befolgte darin die Maxime, daß, wenn etwas von einer Seite ausgemacht ist, die Vernunft berechtiget ist, zur völligen Erklärung eine Hypothese so lange anzunehmen, bis ihr Streben nach Einsicht völlig befriediget ist 49). Und da er einmal angefangen hatte, das Sinnliche aus dem Uebersinnlichen zu erklären, so blieb er auch dem Gange seiner Vernunft bei Abfassung dieser Hypothese getreu. Er glaubte die Gründe der Sinnenwelt in den Ideen, dem Inbegriff der Verstandeswelt, gefunden zu haben; hier und nirgend anders dürfte er die Ursache von der Zusammenstimmung der Dinge, die in der Erfahrung vorkommen, mit den Ideen, suchen. Und welches Wesen konnte die Vernunft für vermögend halten, als das absoluteste, von welchem sie so gerne den Grund alles Erklärbaren ableitet; dasjenige Wesen, welches die Vernunft als die höchste Vernunft sich denken muß, und das sie, ihrem Bedürfnisse gemäß, durchgängige Harmonie und Einhelligkeit zu suchen, mit dem Vermögen, diese Harmonie wirklich zu machen, ausstattet, um von ihm ihr eignes Vermögen wieder zur Lehen zu nehmen. — Das Wesentliche dieser Hypothese kommt darauf hinaus.

Gott gab der Seele die Denkkraft, Verstand und Vernunft und den Dingen Wahrheit; hierdurch ist er der Urheber des Seins und der Erkenntniß (νοειας, επιστημης) 48). Das heißt: Gott bildete die Natur

48) de republ. VI. S. 119. τουτο τοινυν το την αληθειαν παρεχον τοις γιγνωσκομενοις, και τω γιγνωσκοντι την δυναμιν αποδιδον, την του αγαθου ιδεαν φαθι ειναι, φασιαν δ' επιστημης και αληθειας, ως γιγνωσκομενης μεν δια νε. confer. p. 180. de republ. VII, p. 133. Philebus S. 219.

Digitized by Google

Natur nach gewissen Vernunftbegriffen, Ideen, wodurch er dem Mannichfaltigen (απειρον, Materie, Unbestimmbaren) eine Form gab. Die Vernunft ist das Vermögen der Ideen, oder der wesentlichen Formen aller Dinge, welches Gott dem Menschen gegeben. Wir können also vermittelst unserer Ideen die ursprünglichen Formen erkennen, welche Gott den Dingen gegeben, oder nach welchen er sie gebildet hat. Und daher kommt es, daß die äußere Natur mit unsern Ideen übereinstimmt, oder ihnen angemessen ist, ob ihnen gleich kein Gegenstand vollkommen entspricht. Daher läßt es sich erklären, daß wir durch die Ideen, ob sie gleich unabhängig von der Erfahrung sind, doch die Dinge erkennen, wie sie an sich sind.

Da ihn einmal der Gang seines Räsonnements auf die Idee eines die Welt bildenden Wesens geführt hatte, eines Wesens, welches die reinste und höchste Vernunft selbst war, so war es völlig consequent gedacht, daß er annahm, dieses Wesen müsse bei der Weltbildung nach gewissen Vorstellungen und Regeln der Vernunft handeln, die an sich die höchsten alle andere unter sich haben, und die also Ideen sind. Die Gottheit nimmt sie aus sich selbst, sie sind die Vorstellungen der höchsten Vernunft. Diese ursprünglichen Vorstellungen, nach welchen Gott die Welt bildete, sind also sein Muster, und in Verbindung machen sie die intelligibile Welt aus, die nicht entstanden ist, sondern ewig in dem göttlichen Verstande existirte, während die sichtbare einmal in der Zeit entstand [49]). Daß diese Ideen nichts anders sind, als die ursprünglichen Vorstellungen der Gottheit, erhellet hieraus, daß er sagt: Gott ist das vollkommenste Wesen, und er wollte alles sich selbst so ähnlich machen, als nur

49) Timaeus S. 301—303. ουτω δη γεγενημενος, προς το λογῳ και φρονησει περιληπτον, και κατα ταυτα εχον (παραδειγμα) δεδημιουργηται.

nur möglich [50]). Also ist das Muster, welches Gott in der sichtbaren Welt darzustellen suchte, in Gott selbst, es sind die Ideen, die zum Wesen der göttlichen Intelligenz gehören; es ist alsdann einerlei, ob man sagt, Gott suchte die Welt seinen Ideen, oder sich selbst ähnlich zu machen.

Die Vernunft in den endlichen Wesen ist ebenfalls ein Geschenk der Gottheit. Sie theilte ihnen nehmlich das Vermögen der Ideen mit, welche an sich ursprünglich nur als Anlagen in der Seele enthalten sind, dann aber durch Betrachtung der äußern Natur zum klaren und deutlichen Bewußtsein erweckt werden. Denn diese Ideen, die jeder menschlichen Vernunft wesentlich sind, sind eben dieselben Ideen, nach welchen die Gottheit das Weltall einrichtete. In diesem Sinne heißt Gott der Urheber oder Erzeuger der Ideen. Er gab der Seele von jedem Dinge oder von einer Art der Dinge nur eine Idee (den Gattungsbegriff); denn wenn er ihr zwei oder mehrere mitgetheilt hätte, so würde über beide noch ein Begriff sein, der die gemeinsamen Merkmale beider zusammenfaßte; dann wären diese die Arten und jener die Gattung, und dieser nicht jene, die Idee [51]).

Es läßt sich also daraus begreifen, wie eine Idee vielen Individuen einer Art zum Grunde liegt. Denn Gott bildete sie alle nach einer und derselben Idee. Die Idee in Gott ist das eigentliche Wesen der Dinge, denn durch sie werden die Dinge, was sie sind; durch die menschliche Vernunft wird das Wesen der Dinge erkannt, wenn durch die Betrachtung der concreten Dinge die Idee, welche

50) Timaeus S. 305. παντα ὁτι μαλιστα εβουληθη γενεσθαι παραπλησια αὑτῳ. Man vergleiche auch Tim. S. 306.

51) de republ. VI. S. 119, 120. de republ. X. S. 286 — 288. ει δυο μονας ποιησειε, παλιν αν μια αναφανειη, ἡς εκειναι ἀν αὐ αμφοτεραι το ειδος εχοιεν· και ειη αν ὁ οτι κλινη, ἐκεινη, ἀλλ' ουχ αἱ δυο.

welche die Gottheit der Vernunft mitgetheilet hat, aufgeweckt und zum Bewußtsein gebracht wird. Das in der göttlichen Idee bestimmte Wesen ist das Ding an sich, welches also auch mittelbar durch die menschliche Vernunft erkannt wird. Hieraus bekommt die Stelle Licht, wo er sagt: die Vernunft (nehmlich in ihren Begriffen, den Ideen) komme dem wahren Wesen der Dinge am nächsten [52]). Denn die Idee der Gottheit ist die ursprüngliche Vorstellung des Dinges, wodurch es selbst seine Bildung bekommt; die Ideen der Menschen sind von dem göttlichen Verstande abgeleitet und sie entsprechen dem Wesen der Dinge nur mittelbar und im zweiten Grade. Endlich ist daraus klar, wie jedes Ding Eins und Vieles ist; Eins nehmlich in Ansehung der Idee, die nur einzig ist; Vieles, in Ansehung der vielen concreten Dinge, welche nach der Idee sind gebildet worden.

Ich kann hier nicht unbemerkt lassen, daß die ganze Lehre von den Ideen sich auf die Verschiedenheit und den nothwendigen Zusammenhang der Bestandtheile alles Vorstellens und Erkennens gründet, nehmlich Vielheit oder Mannichfaltigkeit, und Einheit. Plato nennt sie auch das Unbestimmte (Bestimmbare) ἀπειρον, und das Bestimmende, die Form, Gränze, (περαϛ) [53])

Es fragt sich hier noch, welche Realität Plato den Ideen beigelegt habe. Diese Frage ist deswegen wichtig, weil einige Erklärer der Platonischen Philosophie daraus, daß er sie ὀντα, wirkliche Dinge nennt, und ihnen οὐσιαν beilegt, folgerten, daß er sie allein für Substanzen und wirkliche Dinge gehalten, und die Existenz allen andern Dingen abgesprochen habe. Diese Vorstellungsarten werden unten widerlegt werden. Ich handele

52) Epistol. VII. S. 132.

53) Philebus S. 217, 219, 233.

dele hier nur davon, wie sich Plato die Realität der Ideen gedacht hat.

Die Ideen sind wirklich, sie haben Realität, weil sie Begriffe des menschlichen und göttlichen Verstandes sind, und zwar nothwendige, in dem Wesen des Verstandes selbst gegründete Begriffe. Alles was gedacht wird, ist etwas Reales (ον); Etwas, das keine Realität hat, ein Nichts ist, läßt sich gar nicht denken. [54]) Sie sind nothwendige Begriffe, ohne welche der Verstand gar nichts denken kann. Desto größer ist ihre Realität im logischen Sinne. Die Ideen enthalten aber auch zugleich die Form, das Wesen aller Dinge in der sichtbaren Welt; sie würden das nicht sein, was sie sind, wenn sie es nicht durch die Ideen wären. Daher ihre Realität im metaphysischen Sinne, als Grund des objektiven Seins der Dinge.

In so fern sie etwas Gedachtes sind, haben sie logische Realität, die aber Plato mit der objektiven Realität verwechselt. Denn das Merkmal eines wirklichen nothwendigen Seins ist die Unveränderlichkeit und Beharrlichkeit, ein Merkmal, welches auf das Denken und die Gegenstände desselben, die reinen Begriffe, und was denen zum Grunde liegt, am vorzüglichsten paßt [54] b).

Jeder Begriff muß sich auf ein Objekt beziehen, welcher durch den Begriff vorgestellt wird. Die Objekte, worauf sich die Ideen beziehen, sind die Formen, die die Gottheit dem Denkvermögen selbst eingedrückt hat, und welche gleichsam die Kopien von den göttlichen Begriffen sind. Sie beziehen sich also auf etwas Wirkliches in dem Realsten Wesen.

Es

54) Theaetet. S. 148, 149.

54 b) de republ. IX. S. 267. το τε αει ὁμοιου εχομενον και αθανατου, και αληθειας, και αυτο τοιουτον εν και εν τοιουτῳ γιγνομενον, μαλλον ειναι σοι δοκει, η το μηδεποτε ὁμοιου και θνητου, και αυτο τοιουτον και εν τοιουτῳ γιγνομενον;

Es läßt sich also nicht läugnen, daß ihnen Plato Realität zuerkannt hat; Ihnen kommt ein reales Sein zu, aber nicht außer einem Verstande. Sie haben Realität, aber nur durch einen Verstand, der sie denkt, und dessen Formen sie ausmachen.

Doch es ist Zeit, daß wir nun auch die Einwürfe und Zweifel, welche Plato selbst und Aristoteles gegen dieses System vorbringen, kennen lernen; sie werden dazu dienen, die Erklärung, die wir davon gegeben haben, zu bestätigen. Für das erste war Sokrates, oder vielmehr Plato, der den Sokrates zu seinem Repräsentanten in dem Parmenides gemacht hat, darüber zweifelhaft, ob diese Ideenlehre allgemein sei, ob sich die Ideen über alles erstrecken, was sich denken läßt, oder ob sie einen bestimmten eingeschränkten Umfang haben. Daß es eine Idee von der Schönheit, Sittlichkeit, dem Guten u. s. w. gebe, schien ihm ausgemacht zu sein. Aber ungewiß war er, ob auch von dem Menschen, dem Feuer, dem Wasser u. s. w. eine Idee, d. h. eine von den concreten Dingen unabhängige Form vorhanden sei. Endlich hielt er es für bedenklich, Ideen von Haaren, Koth, und dergleichen niedrigen Dingen anzunehmen. Er befürchtete, man möchte es ungereimt finden, wenn man behauptete, es gebe außer diesen Dingen in concreto noch eine besondere Form oder ein Ding an sich. Er behauptete daher, diese Dinge wären das würklich, was sie uns durch die sinnliche Vorstellung sind, und er schränkte die Ideen nur auf die für die Menschheit allgemein wichtigen Gegenstände ein [55]).

Parmenides sagt hierauf: Sokrates sei noch ein Neuling und noch nicht ganz mit der philosophischen Denkungsart bekannt; denn sonst würde er nicht so sehr auf die Meinungen des Volkes achten, und darnach

den

55) Parmenides S. 79, 80.

den Werth oder Unwerth der Dinge bestimmen [56]). Es ist sehr wahrscheinlich, daß dieses ein Einwurf war, der dem Plato von einigen gegen seine Philosophie gemacht wurde, und er weißt ihn daher in der Person des Parmenides als unphilosophisch ab. Denn aus andern Stellen seiner Schriften wissen wir, daß er die Ideen nicht allein von moralischen Gegenständen, sondern auch von physischen, gelten ließ, und das aus eben demselben Grunde, weil die Vernunft und der Verstand zwei von einander verschiedene Vermögen sind [57]). Wenn man bedenkt, daß die Ideen viele Gegner und Vertheidiger fanden, die aber die Ideen in einem verschiedenen Sinne nahmen, welches weiter unten Bestätigung erhalten wird, so kann dieser Einwurf sowohl den erstern als den leztern seinen Ursprung verdanken.

Die meisten und beträchtlichsten Einwürfe und Zweifel betreffen die Mittheilung der Ideen, oder ihr Verhältniß zu den concreten Dingen. Alle Gegengründe dieser Art, wie sie im Parmenides vorkommen, stützen sich auf den Gedanken, daß sie wirkliche außer dem Gemüth existirende Dinge sind. In so fern sie nun der Realgrund von dem Wesen der Dinge sein sollen, so läßt sich freilich keine andere Weise der Mittheilung denken, als eine reale Verbindung entweder der ganzen Idee, oder eines Theiles derselben, mit den concreten Dingen. Diese Einwürfe können nicht anders entkräftet werden, als wenn die Ideen nicht für reale Dinge in diesem Sinne genommen werden. Und das that auch Plato. Alle diese Schwierigkeiten verschwinden, sagt er, wenn die Ideen nur Vernunftbegriffe sind, die nur in

56) Parmenides S. 80.

57) Timaeus S. 347. ει μεν νους και δοξα αληθης εστον ὀνο γενη, παντα πασιν ειναι καθ' αυτα ταυτα, αναισθητα ὑφ' ἡμων, ειδη νουμενα μονον.

Digitized by Google

in der Seele vorhanden sind. Die concreten Dinge sind nur Kopieen oder Nachbildungen von den Ideen, und die Mittheilung derselben bestehet nur in der Aehnlichkeit oder Verähnlichung derselben [58]).

Allein wenn es Begriffe der Vernunft sind, so müssen sie doch einen Gegenstand haben. Dieser ist das Gemeinsame, was in allen Individuen und Arten einer Gattung vorkommt. Wenn man nun behauptet, daß diese an der Idee Theil haben, so muß man auch annehmen, daß alle Dinge aus Vernunftbegriffen bestehen, sie mögen denken, oder nicht denken. Ein Gedanke, der die ersten Gründe der Monadologie in sich enthält. — Diese Folgerungen, sagt Plato, haben keinen Grund. Ich stelle mir die Sache so vor. Die Ideen sind gleichsam die Vorbilder und die Muster der Natur. Wenn die Dinge nach Vernunftbegriffen gebildet werden, so folgt daraus gar nicht, daß sie selbst Vernunftbegriffe sein müßten [59]). Man siehet also, wie Plato alle diese Einwürfe dadurch abweiset, daß er die Ideen in einem andern Sinne nimmt, nehmlich für Vernunftbegriffe, wie wir das oben weitläufiger erklärt haben. Es kommen zwar noch einige Gegengründe vor, die Plato nicht so wie die übrigen widerleget, sondern sie vielmehr gelten ließ, es sei, daß er ihre Auflösung für unmöglich hielt, oder daß er sich damit jezt nicht beschäftigen wollte. Allein sie können doch, eben so wie die übrigen, durch die Bestimmung des Sinnes der Ideen widerleget werden. Die-

58) Parmenides S. 83. Αλλα μη των ειδων εκαστον τουτων ᾖ νοημα, και ουδαμου αυτω προσηκη εγγιγνεσθαι αλλοθι ἐν ψυχαις. ουτω γαρ αν εν τα εκαστον ειη, και ουκ αν ετι παθοιμεν ἃ νυν δη ελεγετο.

59) Ebendas. S. 84. τα μεν ειδη ταυτα, ὡσπερ παραδειγματα ἑστανα τη φυσει· τα δε αλλα, τουτοις εοικοτα, και εισιν ὁμοιωματα. και ἡ μεθεξις αὐτη τοις αλλοις γιγνεσθαι των ειδων ουκ αλλη τις.

ser Umstand, und der, daß Plato wirklich zweimal durch diesen Begriff Einwürfe entfernet, ist, wie mir dünkt, ein sicherer Aufschluß über seine Ideenphilosophie. Ihm waren die Ideen nichts anders als die reinen Begriffe der Vernunft, und zwar ursprünglich der göttlichen, aus welcher die menschlichen reinen Vernunftbegriffe abstammten; durch sie wurden die Dinge an sich vorgestellt. Das durch sie bestimmte Objekt ist das Ding an sich, aber nur wie es vorgestellt wird; es ist das Reale, aber nicht außer der Vorstellung, sondern in wie fern es vorgestellt wird; das Reale, wie es ohne die Bedingung des äußern und innern Sinnes gedacht wird. Hiermit stimmt sein ganzes System überein, und vorzüglich der ganze Plan des Parmenides. Wie es aber kam, daß er nicht alle Einwürfe und Zweifel widerlegte, welche gegen die Ideen aufgestellt wurden, daß er sein System von den Ideen nicht vollständiger entwickelte, sondern nur ein paarmal durch Fingerzeige andeutete, und das in einem Dialog, der die Ideen eigentlich zum Gegenstande hatte, das kommt daher, daß er hier nur die Absicht hatte, zu zeigen, daß die Theorie von den Ideen äußerst verwickelt sei; daß sie ohne genaue Bestimmung mit vielen Schwierigkeiten und Zweifeln zu kämpfen habe; daß, ungeachtet aller Schwierigkeiten, der menschliche Verstand durch seine eignen Gesetze genöthiget ist, eine Theorie über das Eins und das Viele anzunehmen, weil sonst das wissenschaftliche Denken ganz unmöglich ist [60]); daß es wirklich eine Theorie giebt, die mit sich selbst und den Gesetzen des Verstandes einstimmig

60) Parmenides S. 89. Αλλα μεντοι, ει δη γε τις αυ μη εασει ειδη των οντων ειναι, εις παντα τα δη νυν και αλλα τοιαυτα αποβλεψας, μηδε ὁριειται ειδος ἑνος ἑκαστου, ουδε ὁποι τρεψει την διανοιαν ἑξει, μη εων ιδεαν των οντων ἑκαστου την αυτην αει ειναι, και ὑτω την του διαλεγεσθαι δυναμιν παντα-πασι διαφθερει. του τοιουτου μεν ουν μοι δοκεις και μαλλον ηρ-θησθαι.

mig ist. In dem Philebus wird dieses Resultat nur ganz kurz angedeutet; der Parmenides hat die Absicht, es deutlicher vor Augen zu legen. Doch wir kehren zu den übrigen Einwürfen im Parmenides zurück.

Wenn wir auch annehmen, daß die Ideen die Vorbilder der Ideen sind, denen die Dinge nachgebildet sind, so ist also zwischen beiden eine Aehnlichkeit. Dinge, welche ähnlich sind, müssen unter einem Geschlecht stehen. Also muß es ein noch höheres Geschlecht geben, unter welchem die Ideen und die nach ihnen gebildeten Gegenstände stehen. Und so ins Unendliche fort [61]). Dieser Einwurf fällt nach Platos Bemerkung weg, wenn man annimmt, daß die Ideen nur Begriffe der Vernunft sind, welche nur in der Seele Subsistenz haben [62]).

Die größte Schwierigkeit gegen die Ideen bestehet darin, daß, wenn auch ihre Realität zugegeben wird, doch ihre Erkennbarkeit gar sehr in Zweifel zu ziehen ist. Denn wer vermöge der Ideen annimmt, daß es ein von jedem Dinge abgesondertes unabhängiges Wesen (ουσια) giebt, muß auch eingestehen, daß es nicht in unserer ον ἡμιν. Welt angetroffen werde. Die Dinge an sich, deren Gegenstände die Ideen sind, stehen nur in Verbindung und Beziehung unter sich, aber nicht mit den Dingen unserer Welt, ihren Nachbildern; so wie diese nur mit sich selbst in Beziehung stehen, aber nicht mit den Ideen. Die Wissenschaft an sich hat das Ding an sich zum Gegenstande, und die Arten desselben geben verschiedene Zweige der Wissenschaft an sich. Die menschliche Wissenschaft und ihre Arten hat es nur mit den Dingen, wie sie in unserer Welt angetroffen werden, und ihren verschiedenen Arten zu thun. Das Ding an sich und die verschiedenen Arten desselben liegen außer unserer Welt; sie sind daher auch kein Gegenstand einer menschlichen Wissenschaft [63]).

61) Parmenides S. 84.
62) Ebendas. S. 83.
63) Ebendas. S. 85—87.

Dieser Einwurf gründet sich wiederum auf die Vorstellung, daß die Ideen oder vielmehr ihre Gegenstände nicht allein Dinge an sich sind, welches Plato nicht läugnete, sondern auch außer dem Vorstellungsvermögen existiren, welches er nicht annahm. Die durch die Ideen bestimmten Gegenstände sind die Dinge an sich, aber sie haben kein anderes Dasein, als nur in der Vernunft. Sie machen die Verstandeswelt aus; aber diese ist ursprünglich in Gottes Verstand, und, in wie ferne wir der Ideen der Gottheit theilhaftig sind, in unserm Vorstellungsvermögen. Die Erkenntniß der Dinge an sich ist also nicht unmöglich. Wir erkennen aber dadurch nicht Etwas außer uns, sondern Etwas in uns. Der Satz, daß es an einem bestimmten Zusammenhange unter den Ideen und den Dingen unserer Welt fehle, wird durch die Platonische Theorie aus seiner Philosophie ausgeschlossen. Denn nach derselben sind die Ideen der Grund von dem Sein und der Erkennbarkeit der Dinge.

Aus eben diesen Prämissen wird, als Einwendung gegen die Ideen, gefolgert, daß, wenn wir annehmen, daß Gott die vollkommenste Erkenntniß besitze, die Dinge unserer Welt doch nicht für ihn erkennbar sind, weil die Ideen und die Erscheinungen in gar keiner Verbindung stehen [64]). Da hier eben die Gründe sind, als bei dem vorigen Einwurfe, so ergiebt sich ihre Widerlegung von selbst aus dem Vorhingesagten.

Wir wollen jezt noch etwas bei des Stagiriten Urtheile über die Ideen verweilen. Diejenigen, welche die Ideen für Substanzen ansehen, berufen sich hauptsächlich mit auf Aristoteles Erklärungen gegen die Ideen. Ein Mann, sagen sie, von einem solchen Scharfsinn, der selbst aus Platos Munde sein System gehört hatte, muß es am besten wissen, in welchem Sinne sein Lehrer die Ideen nahm. Allein so richtig dieses auch an sich

ist,

64) Parmenides S. 22, 29.

ist, so darf man doch auch auf der andern Seite nicht die Schwierigkeiten übersehen, welche dieser Untersuchung im Wege stehen. Dasjenige Buch, in welchem das Meiste von den Ideen vorkommt, die Metaphysik, ist äußerst verdorben auf uns gekommen, welches schon daraus erhellet, daß das siebente Kapitel in dem ersten, und das vierte und fünfte in dem zwölften Buche größtentheils Wort für Wort gleichlautend sind. Da es sich aber nicht denken läßt, daß ein so gründlicher Philosoph sich selbst in eben demselben Werke sollte abgeschrieben haben, so ist es höchst wahrscheinlich, daß die Metaphysik des Aristoteles, wie wir sie besitzen, eine Sammlung von mehrern Compilationen entweder aus den Aristotelischen Schriften selbst, oder aus neuern Schriftstellern ist. Und wenn wir auch diesen Umstand nicht in Rechnung bringen wollen, so ist doch aus einigen Stellen klar, daß es zu Aristoteles Zeiten schon mehr als eine Meinung über das Wesen der Ideen gab, welche Aristoteles bestreitet, ohne allezeit mit bestimmten Worten zu sagen, gegen welche seine Einwürfe gerichtet sind. Denn, wie er sich erkläret, hatte die Ideenlehre, nach dem Sinne der ersten Erfinder, nichts mit den Zahlen der Pythagoräer zu thun [65]). An einem andern Orte sagt er: die Uneinigkeit der Vertheidiger der Zahlen als Principe ist ein Beweis von ihrer Grundlosigkeit. Einige machen die mathematischen Zahlen allein zu Principen der Sinnenwesen, weil sie die Schwierigkeiten einsehen, welche mit den Ideen verknüpft sind. Andere machten beide die Ideen und die Zahlen zu Principen, weil sie die Möglichkeit nicht begriffen, wie noch Zahlen sein könnten,

65) Aristot. Metaphys. XII, 4. περὶ δὲ τῶν ἰδεῶν πρῶτον αὐτὴν τὴν κατὰ τὴν ἰδέαν δόξαν ἐπισκεπτέον, μηδὲν συναπτόντας πρὸς τὴν περὶ ἀριθμῶν φύσιν, ἀλλ' ὡς ὑπελαβον ἐξ ἀρχῆς οἱ πρῶτοι τὰς ἰδέας φήσαντες εἶναι.

wenn die Ideen nur allein Principe sein sollten. Derjenige aber, der die Ideen zuerst annahm, trennte aus guten Gründen die Ideen und die Zahlen [66]). Noch deutlicher erhellet dieß aus dem ersten Kapitel des zwölften Buchs, wo er sagt; daß einige die Zahlen, andere die Ideen für die nicht sinnlichen Dinge und die Principe der Erscheinungen gehalten; einige die Zahlen und die Ideen für einerlei, andere für verschieden gehalten haben. Aus diesen Stellen, verbunden mit andern Nachrichten, ergiebt sich, daß die Pythagoräer die Zahlen, Plato aber die Ideen für die obersten Principe nahm; der leztere unterschied seine Ideen von den Zahlen, seine ersten Nachfolger in der Akademie aber suchten sie mit einander zu vereinigen.

Die Einwürfe und Widerlegungen des Stagiriten — wenn anders diese Bücher wirklich, und zwar in der Form, wie wir sie haben, von ihm herrühren — sind gegen alle diese Meinungen von den Ideen gerichtet, ohne daß allezeit der Gesichtspunkt und die bestimmte Bedeutung angezeigt wird, in welcher sie genommen werden. Hieraus entstehet natürlich Verwirrung und Dunkelheit, aus welcher nicht leicht die eigenthümliche Meinung des Plato von den übrigen abgesondert werden kann, zumal da auch Plato schon verschiedener Erklärungen, und Bestimmungen der Ideen erwähnt. Hierzu kommt noch ein Umstand, welcher diese Untersuchung gar sehr erschweret. Aristoteles, oder wer sonst der Verfasser sein mag, stellt einige Gegengründe auf, aus welchen man nicht anders als schließen kann, daß er den Plato entweder nicht verstanden hat, oder nicht verstehen wollte. Von dieser Art ist, wenn er sagt; es sei ein leeres Gewäsch, wenn man behaupte, die Ideen seien die Muster und Formen der Dinge. Denn, fragt er, was wirkt denn nach

66) Ibid. XII, 9.

Digitized by Google

nach den Ideen? [67]) Eine Frage, welche eine gänzliche Unkunde des Platonischen Systems voraus sezt.

Es ist wahr, alle Einwürfe gehen darauf hinaus, daß die Ideen abgesonderte Wesen sind, und Aristoteles sagt mit ausdrücklichen Worten, daß Plato die Ideen getrennt, oder von den empirischen Gegenständen abgesondert, eben dadurch aber auch alle die Einwürfe und Schwierigkeiten verursacht habe, welche gegen die Ideen möglich waren [68]). Aber dadurch ist noch nicht bestimmt angegeben, daß Plato die Ideen auch hypostasirt habe. Denn das Trennen kann in einem doppelten Sinne genommen werden, in einem logischen und in einem metaphysischen; da in dem erstern Sinn es so viel heißt, als die Ideen sind Begriffe, welche a priori in dem Vernunftvermögen sind, es sei nun an sich oder durch Mittheilung einer höhern Intelligenz. In dem leztern aber existiren sie als objektiv reale Wesen, außer dem göttlichen und menschlichen Vernunftvermögen. Alles dieses hat Aristoteles unbestimmt gelassen. Der eigentliche Scheidepunkt, wo Aristoteles und Plato von einander sich entfernen, betrift die Frage über den Ursprung der Gattungsbegriffe, oder des Allgemeinen. Nach dem Aristoteles entspringen sie aus der Erfahrung durch Abstraktion; Plato hielt sie für reine Begriffe, die schon a priori in dem Vorstellungsvermögen angetroffen werden. Das ist es nun, was Aristoteles das Trennen der

67) Metaphys. I. c. 7. το δε λεγειν, παραδειγματα αυτα (αυτας) ειναι και μετεχειν αυτων τ' αλλα, κενολογειν εστι και μεταφορας λεγειν ποιητικας· τι γαρ εστι το εργαζομενον προς τας ιδεας αποβλεπον. Metaphys. XII, 5.

68) Metaphys. XII, 9. ανευ μεν γαρ των παθολου, ουκ εστιν επιστημην λαβειν, το δε χωριζειν, αιτιον των συμβαινοντων δυσχερων περι τας ιδεας εστιν.

Ideen nennt, und das sezt nicht nothwendig eine Hypostasirung voraus [69]).

Ungeachtet es nun mit der Metaphysik des Aristoteles diese Bewandniß hat, so finden wir doch auch darin manchen wichtigen Beitrag zu der Ideenlehre, welcher uns einiges Licht über diesen Theil der Platonischen Philosophie gewähret. Wir wollen hier die vorzüglichsten Data zusammenstellen. Plato forschte mit dem Sokrates nach dem Allgemeinen, nach dem was allen Dingen einer Gattung gemeinsam ist. Dieses fand er aber nicht in den Gegenständen der Sinne. Denn die allgemeinen Begriffe (Definitionen, ὁρισμοί) passen nicht auf die Erscheinungen, welche in beständigem Wechsel sind. Diese Dinge (oder die allgemeinen Begriffe) nennte er die Ideen. Alle Dinge außer diesen sind die sinnlichen, welche durch jene bestimmt werden. Denn durch die Theilnahme an den Ideen bekommen viele Dinge gleiche Benennung mit denselben. Hierin weicht er von den Pythagoräern blos den Worten nach ab. Denn diese sagen, die Dinge seien Nachahmungen der Zahlen; Plato aber, eine bloße Theilnahme an den Zahlen. Was sie aber unter der Nachahmung und Theilnahme verstanden, haben sie unerörtert gelassen. Außerdem sezt er noch zwischen die sinnlichen Dinge und die Ideen die mathematischen Wesen, welche sich von dem Sinnlichen dadurch, daß sie ewig und unveränderlich; von den Ideen aber, daß ihrer viele einander ähnlich sind, unterscheiden. Denn jede Idee ist an sich nur Eins. — Da die Idee die Principe der Dinge sind, so hielt er auch ihre Bestandtheile für die Elemente der Dinge. In Rücksicht auf den Stoff sei das Große und Kleine das Princip; in Ansehung des Wesens aber (der Form, οὐσία) das Eine. Denn aus jenen seien durch die Theilnehmung des Eins die formellen Zahlen (d. h. die metaphysischen Einheiten). Denn das Eins sei das Wesen (οὐσία) wel-

69) Aristot. de anima III. 8.

welches von dem Dinge an sich (ον) nicht verschieden sei [70]). Uebrigens stimmte er mit den Pythagoräern auch darin überein, daß er die Zahlen für die Principe aller andern Dinge hielt. Dies eigne hat er, daß er anstatt des Unendlichen, als einer Einheit, eine Dyas annahm, und das Unendliche aus dem Großen und Kleinen bestehen ließ. Außerdem sezt er auch die Zahlen ausser der Sinnenwelt, dahingegen die Pythagoräer sie für die Dinge selbst hielten [71]).

Plato nahm also nur zwei Principe an, ein formelles, welches das Wesen der Dinge bestimmt, und ein materielles für den Stoff derselben. Die Ideen sind die Ursachen von dem Wesen aller andern Dinge; das Princip aber der Ideen ist die Einheit. Der ihnen zum Grunde liegende Stoff ist die Dyas, das Große und Kleine, in Ansehung deren die Ideen von den sinnlichen Dingen, die Einheit aber von den Ideen prädiciret wird [72]). Diejenigen Philosophen, welche die Ideen zuerst aufstellten, haben zuerst etwas deutlicher von dem Wesen der Dinge gehandelt. Denn sie halten die Ideen, und was in ihnen enthalten ist, nicht für die Materie in den sinnlichen Dingen, auch nicht für das Princip der Bewegung (vielmehr für das Princip der Unveränderlichkeit und Beharrlichkeit); sondern sie behaupten, daß die

70) Ich lese hier mit einer kleinen Veränderung το μεντοι γε ἑν ὡς ουσιαν ειναι, anstatt ον. Denn nach dem ersten Capitel des zweyten Buches behaupteten die Pythagoräer und Plato, das ἑν und ον sei einerlei.

71) Aristot. Metaphys. I. c. 6.

72) Aristot. Metaph. I, 6. δυοιν αιτιαιν εστι μονον κεχρημενος, τῃ τε του τι εστι, και τῃ κατα την ὑλην. τα γαρ ειδη του τι εστιν αιτια τοις αλλοις, τοις δ' ειδεσι το ἑν και τις ἡ ὑλη ἡ ὑποκειμενη, καθ' ἡς τα ειδη, τα μεν επι των αισθητων, το δ' ἑν εν τοις ειδεσι λεγετει, ὁτι αὑτη δυας εστι το μεγα και το μικρον.

die Ideen jedem Dinge sein Wesen geben, welches sie selbst von dem Eins bekommen [73]).

Wir können hieraus bestimmen, inwiefern Plato der Erfinder der Ideen ist oder nicht ist. Plato erwähnet schon zwei verschiedener philosophischen Systeme; Nach dem einen waren nur Körper wirkliche Dinge; nach dem andern existirten blos ειδη, Vorstellungen. Es fragt sich, was Plato unter dem Ausdruck ειδη verstanden habe? Da das andere System dem erstern, dem Materialismus entgegen gesezt ist, so darf man daraus schon schließen, daß die ειδη das Gegentheil von den körperlichen oder materiellen Dingen sind, und also unkörperliche geistige Wesen bedeuten. Das eine System erklärte sich für den äußern Sinn, und hielt die Gegenstände im Raume allein für wirklich existirende Dinge, wie die meisten Philosophen vor ihm gethan hatten. Das andere entgegengesezte kann also kein anderes sein, als welches für die Gegenstände des innern Sinnes, oder die Vorstellungen, das ausschließende Prädicat der Existenz in Anspruch nimmt [74]). Das eine System hielt die Dinge, insofern sie angeschauet werden, für die Dinge an sich, und die in der Wahrnehmung vorkommenden Prädicate für das Wesen derselben; hierdurch sprach es allen, nicht im Raume erkennbaren Dingen und Prädicaten die Realität ab. Das zweyte hielt die Dinge, in wiefern sie gedacht werden, für

73) Ibid. το δε τι ην ειναι και την ουσιαν, σαφως μεν ουδεις αποδεδωκε, μαλιστα δ' οι τα ειδη και τα εν τοις ειδεσι τιθεντες λεγουσιν. ουτε γαρ ὡς ὑλην τοις αισθητοις τα ειδη και τα εν τοις ειδεσιν, ουθ' ὡς εντευθεν την αρχην της κινησεως γινομενην ὑπολαμβανουσιν· ακινησιας γαρ αιτιαν μαλλον και του εν ηρεμιᾳ ειναι φασιν, αλλα το τι ην ειναι ἑκατῳ των αλλων τα ειδη παρεχονται, τοις δ' ειδεσι, το ἑν.

74) Sophista S. 259, 260.

für die Dinge an sich, und die in der Form der Vernunft bestimmten Prädicate für das Wesen derselben, wodurch alle Prädicate des äußern Sinnes, z. B. Bewegung, Veränderung aufgehoben wurden. Dieses lezte System kann kein anderes als das Eleatische sein; denn die Pythagoräer läugneten die Bewegung keinesweges. Plato war mit beiden unzufrieden. Und sein System war vermittelst der Ideen darauf angelegt, das Irrige in beiden zu entfernen, und das Wahre zu vereinigen. Die Ideen waren die eigentlichen Dinge an sich oder die Formen und die Prädicate derselben, die sinnlichen, oder die Erscheinungen, waren die durch die Ideen bestimmte Materie. Die Dinge an sich werden durch die Vernunft erkannt, die Erscheinungen durch die Sinnlichkeit. Beiden wurde dadurch Realität zugesprochen. Dasjenige, was Plato hier ειδη nennt, sind also Vorstellungen der Vernunft, aber hypostasirt, und daher keinesweges die Platonischen Ideen.

Nach einer sehr gewöhnlichen Meinung behauptet man, daß die Ideen des Plato und die Zahlen der Pythagoräer nicht wesentlich, sondern nur dem Namen nach verschieden sind. Allein da Aristoteles oder wer sonst der Verf. des ersten Buches der Metaphysik ist, die Ideen als eine eigene Erfindung des Plato ansiehet [75]); da ebenderselbe, wie wir oben bemerkt haben, ausdrücklich sagt, daß Plato seine Ideen von den Zahlen unterschieden habe; da er die Zahlen nicht als Principe, sondern vielmehr als von den Ideen abgeleitet und bestimmt betrachtete [76]): so müssen die Ideen nothwendig von den

75) Aristotel. Metaphys. l. 1. c. 6. το μεν ουν ἑν και τους αριθμους παρα τα πραγματα ποιησαι, και μη ὡσπερ οἱ Πυθαγορειοι, και ἡ των ειδων εισαγωγη, δια την εν τοις λογοις εγινετο σκεψιν.

76) Ibid. εξ εκεινων γαρ τα κατα μεθεξιν του ἑνος τα ειδη ειναι τους αριθμους.

den Zahlen verschieden sein. Wir haben schon in dem ersten Bande S. 270. die Unterscheidungsmerkmale dargestellt.

Es ist in der Untersuchung über die Ideen des Plato noch ein Punkt übrig, nehmlich die Widerlegung derjenigen Erklärung der Ideen, vermöge deren sie Substanzen sein sollen. Die Schwierigkeiten in dieser Sache rühren hauptsächlich daher, daß Plato sich über diesen Punkt nicht deutlich und bestimmt erkläret hat, wodurch es den Neuplatonikern möglich wurde, ihre Schwärmereien in Platonische Ausdrücke einzukleiden. Neuere Gelehrte, vorzüglich Plessing, fanden es aus eben dem Grunde leicht, durch ihren Scharfsinn und Gelehrsamkeit, diejenigen Stellen, welche davon handeln, so zu erklären, daß Plato sich ausdrücklich für die Substanzialität der Ideen erkläret zu haben schien. Die Gelehrsamkeit, der Scharfsinn, die Weitläufigkeit, womit der leztere alle mögliche Gründe zur Bestätigung seiner Behauptung aufführet, müssen nothwendig jeden Nichtkenner der Platonischen Philosophie in Erstaunen setzen und die Vermuthung abdringen, daß man ihr unmöglich etwas entgegensetzen könne. Aber auf der andern Seite ist es auch nicht zu läugnen, daß dadurch die eigentliche Aufklärung der Sache mehr erschweret als erleichtert worden ist. Man siehet es der ganzen Erklärung an, daß sie erzwungen ist, und der große Aufwand von Kunst, womit Begriffe und Ausdrücke so lange gedrehet werden, bis sie zu der Erklärung, die nicht Resultat, sondern vorher aufgefaßte Meinung ist, passen, muß mehr dazu dienen, sie verdächtig zu machen, als zu empfehlen. Es ist nicht möglich, die Gründe, womit er seine Behauptung unterstüzt, einzeln und Schritt vor Schritt zu prüfen, nicht als wenn es an sich große Mühe kostete, das Ungegründete und Gezwungene seiner Erklärungen zu beweisen, sondern weil man ein eigenes Buch darüber schreiben müßte. Es ist schon genug, wenn

wenn ich diese Erklärungsart überhaupt prüfe, und zeige, daß sie unmöglich Platonisch sein kann.

Es ist mir bei den Streitigkeiten, welche darüber geführt worden sind, immer auffallend gewesen, daß man nicht zuvor einen Punkt auszumachen suchte, auf den alles ankommt; nehmlich die Bestimmung einiger Hauptbegriffe und Hauptfragen. Man streitet darüber, ob Plato die Ideen für Substanzen gehalten oder nicht; und es ist noch nicht ausgemacht, was Plato für einen Begriff von der Substanz hatte, ob er mit dem von den Vertheidigern der Substanzialität der Ideen angenommenen übereinstimmt oder nicht, oder ob er überhaupt nur den Begriff von Substanz mit einiger Bestimmtheit entwickelt habe. Zweitens man schließt aus den Ausdrücken νοητα, ονται, ον, welche den Ideen beigelegt werden, daß ihnen Plato eine Subsistenz beigelegt habe, wie sie nur den Substanzen zukommt, ohne daß die Bedeutung dieser Worte, dem platonischen Sistem gemäß, bestimmt worden ist.

Aus der Unterlassung einer so nothwendigen Untersuchung ist es mir nur allein erklärbar, wie Plessing eine Behauptung von dem göttlichen Verstande aufstellen konnte, welche mit seinem Ideensysteme in geradem Widerspruche stehet. Hier ist die Stelle: „Die Erkenntniß und Gedanken des menschlichen Verstandes bestehn „in Bildern, in Vorstellungen von den Objekten, nicht „in den Objekten selbst: der Verstand und seine Vorstellungen sind also von den Objekten des Gedachten, der „Existenz nach verschieden und getrennt. Das Erkennen „und die Vorstellungen selbst aber sind vom Verstande „unzertrennlich, und gehören zum Wesen desselben. Da „nun aber die Erkenntniß des göttlichen νους nicht aus „Bildern und eigentlichen Vorstellungen, der Art und „Weise gemäß, wie sie im menschlichen Verstande gedacht „werden, besteht, sondern das Denken desselben ein un„mittelbares Würken ist, und jedes Erkennen und jeder „Gedanke nicht blos leere Vorstellung des Objekts, sondern

„dern zugleich das Objekt selbst ist, so mußten die An-
„hänger des metaphysischen Systems, den göttlichen
„νους, die von ihm gedachten und zugleich verursachten
„Gegenstände gewissermaßen selbst sein lassen; weil nehm-
„lich das Denken zum Wesen des Verstandes gehört, und
„nicht von ihm getrennt sein kann, so existirt der göttli-
„liche νους — da er zugleich die Vorstellungen und ihre
„Objekte selbst umfaßt — mit diesen Objekten von
„Ewigkeit her vereinigt, und stellt sie, als Inhalt sei-
„nes Denkens, unmittelbar selbst vor. Indem der νους
„also erkennt und denkt, erkennt und denkt er sich selbst,
„weil sein Denken keine fremde Gegenstände, sondern
„lauter Resultate aus ihm selbst sind: Anschauen, Den-
„ken, und das dazu gehörende Objekt, sind unmittelbar
„aus seinem Wesen hervorgehende Wirkungen. Mithin
„kann er nur sich selbst denken und erkennen. Es fin-
„det also eine ewige Vereinigung des νους mit der intelli-
„giblen Materie statt, welche er von Ewigkeit mit sei-
„nem Licht — so wie das Licht der Sonne, die Mate-
„rie dieser Erdenwelt — durchströmt, seine Formen,
„d. i. seine Gedanken ihr mittheilt, und dadurch würkliche
„Dinge aus ihr hervorbringt. Denken und Erkennen ist also
„bei dem göttlichen νους so viel als Erzeugen und Hervorbrin-
„gen. Beides ist Eins, mithin das Erkennen und Den-
„ken desselben, eine unmittelbar würkende Kraft, welche
„durch ihr Denken und Erkennen, zugleich den Inhalt
„desselben, das Erkennte und Gedachte selbst, von Ewig-
„keit her hervorbringt, und dadurch das immer fortge-
„sezte Dasein desselben von Ewigkeit her verursacht —
„Die von Ewigkeit von dem göttlichen νους ausströ-
„menden Gedanken, welche sich als Formen in
„die intelligible Materie drücken, und in derselben als
„Substanzen existiren, sind νοουμενα, welche Plato Ideen
„nennt. Sie werden durch das würkende Anschauen
„und Denken des νους würkliche Objekte, d. i. das An-
„geschaute und Gedachte selbst. Aus dieser Ursache

nennt

„nennt sie Plato ουσιας, οντα, ζωα νοητα, θεους αϊδιους, πα-„ραδειγμα.“ [77]) — Wie können denn die Ideen Substanzen sein, die unabhängig von dem göttlichen Verstande existiren, wenn sie die Gedanken des göttlichen Verstandes sind? Ist das nicht die nehmliche Erklärung, die er widerlegen will, nur mit dem Unterschiede, daß der göttliche Verstand von der Gottheit getrennt und hypostasirt, und die eine Unbegreiflichkeit mit einer neuen gepaart wird?

Der Hauptgrund, warum Plessing den Ideen Substanzialität beileget, beruhet darauf: Plato legt ihnen die Prädicate ουσια, ειναι, ον bei, womit, wie dieser Schriftsteller behauptet, Plato allezeit Substanzen bezeichnet [78]). Allein es ist nicht nur unerwiesen, sondern auch falsch, daß diese Ausdrücke nur allein in dieser Bedeutung vorkommen. Sie haben eine dreifache Bedeutung. Erstens bedeuten sie so viel als das Sein, die subjektive und objektive Realität, das Existiren und das Gedachtwerden [79]). Zweitens bedeuten sie ein Subjekt, das nicht Prädicat eines andern sein kann, eine Substanz. Drittens, den Inbegriff von Prädicaten, die zum Begriff eines Objektes wesentlich gehören, die das Wesen desselben ausmachen, und in Ansehung deren jedes Ding unveränderlich ist [80]). Diese Bedeutungen führt auch

77) Versuche zur Aufklärung der Philosophie des ältesten Alterthums. 1. B. S. 331—333.

78) Ebendas. S. 117, 118, 119, 123.

79) Sophista S. 268. και απιδων αυτων (στασεως και κινησεως) προς την της ουσιας κοινωνιαν, ὑτως ειναι προσειπας αμφοτερα — S. 265. το κινουμενον δη και κινησιν συγχωρητεον ὡς οντα. Timaeus S. 349.

80) Cratylus 3. B. S. 312. ει τις αυτο τουτο μιμεισθαι δυναιτο ἑκαστου την ουσιαν γραμμασι και συλλαβαις, αρ' ουκ αν δηλοι ἑκαστον ὁ εστιν. Ebendas. S. 239. Sophista S. 263. de republ. III. S. 248.

auch Aristoteles in seiner Metaphysik an [81]). Wenn nun Plessing seine Erklärung von den Ideen hauptsächlich darauf gründet, daß Plato unter ουσια, ειναι, ον nichts als Substanz und Substanzialität verstehe, so fällt schon die Hauptstütze dieses Gebäudes zu Boden.

Der Begriff von der Substanz wurde erst durch den Aristoteles entwickelt und bestimmt. Plato giebt keine bestimmte Erklärung darüber, und man kann daher nur aus Vergleichung vieler Stellen mit dem Hauptgrundsatze seiner Philosophie folgern, was er sich unter Substanz gedacht habe. Wir werden weiter unten in der Metaphysik zeigen, daß er das Ding an sich, oder das Wesen derselben, die Idee eines jeden Dinges, insofern sie die unveränderlichen Merkmale enthält, welche jedem Begriffe von einem Individuum zum Grunde liegen, darunter verstanden habe, ohne sie doch so zu hypostasiren, daß die Idee eine Existenz außer dem Vorstellungsvermögen in sich schloß. Ich kann hier die Beweise dieser Behauptung nicht weitläufig darstellen, weil sie in die Metaphysik gehört. Unterdessen will ich nur vorläufig dieses anführen. Diejenigen, welche die Substanzialität der Ideen behaupten, können unmöglich in den Geist der Platonischen Philosophie, oder des Spiritualismus, eingedrungen sein, da sie den Ideen eine Bedeutung geben, die nicht nur mit dem Spiritualismus unverträglich, sondern auch der ausdrücklichen Erklärung des Plato widerspricht. Plato unterscheidet nehmlich, wie bekannt, drei Arten von Dingen [81]). Die eine Art enthält die Ideen, die zweite die Erscheinungen, die dritte den Ort, Materie, oder die Subjekte. Der Ort oder das Subjekt ist dasjenige, an welchem die Veränderungen, die durch die Sinne wahrgenommen werden, vorgehen. Die Veränderungen, die an diesen vor-

81) Timaeus S. 348.

Digitized by Google

vorgehen, sind die Erscheinungen, welche daher immer in etwas (einem Orte) befindlich sein müssen. Die Ideen sind diese Veränderungen, in so fern sie gedacht werden. Denn eine Veränderung oder Prädicat, in so fern es durch die Sinnlichkeit wahrgenommen wird, sezt allezeit etwas aasolutes voraus, welches eben die Idee enthält. Nach dieser Darstellung können die Ideen schon nicht Substanzen sein, in dem Sinne, wie sie Plessing nimmt, weil sie irgendwo, in einem Raume, außer dem Vorstellenden sein müßten, welches nur auf die Veränderungen oder Erscheinungen paßt. Nachdem Plato diese Eintheilung vorgetragen, so erklärt er sich über diese Sache noch deutlicher und bestimmter. Der Ort, das Ding im Raume, wird, sagt er, durch einen unächten Vernunftschluß erkannt, d. h. durch einen Schluß, der nicht allgemein, sondern nur in einer gewissen Bedeutung wahr ist. Man behauptet nehmlich die Nothwendigkeit, daß alles, was ist, irgend an einem Orte sei, und einen Raum einnehme, und was nirgends weder auf der Erde noch im Himmel sei, das sei gar Nichts. Nur das Bild (die Erscheinung) muß immer in Etwas sein, weil das, woran sie vorkommt, nicht ihr angehört, sondern allezeit das Bild eines andern ist. Nach der richtigen Vernunft sind zwei Objekte, insofern sie dem Begriff nach verschieden sind, zugleich Eins und Zwei, ohne daß eins in dem andern ist [82]). Kann man

 sich

82) Ebendas. S. 348, 349. τριτον δ' αυ γενος το της χωρας αει φθοραν ου παρεχομενον, ἑδραν δε παρεχον, ὁσα εχει γενεσιν πασιν, αυτο δε μετ' αναισθησιας ἁπτον, λογισμῳ τινι νωθῳ μογις πιστον. προς ὁ δε και ονειροπολουμεν βλεποντες, και φαμεν αναγκαιον ειναι που, το ον ἁπαν, εν τινι τοπῳ και κατεχον χωραν τινα· το δε μητε εν γῃ, μητε που κατ' ουρανον, ουδεν ειναι. ταυτα δε παντα, και τα τουτων αδελφα και περι την αὐπνον και αληθως φυσιν ὑπαρχουσαν, ὑπο ταυτης της ονειρωξεως ου δυνατοι γιγνομεθα εγερ-

sich wohl deutlicher erklären? Der Grundsatz: alles, was existirt, muß an einem Orte sein, wird nur auf die Erscheinungen eingeschränkt. Denn wenn er allgemein gelten sollte, so würde daraus folgen, daß nichts als Körper existirten. Man vergleiche Sophista S. 259. Dieses war aber mit dem Platonischen Dualismus nicht vereinbar, vermöge dessen körperliche und unkörperliche Gegenstände gleichen Antheil an der Realität hatten. Wenn die Ideen Substanzen sind, so müssen sie irgendwo an einem Orte sein. Dann sind sie aber körperlich, und ein Gegenstand der Anschauung und Empfindung, welches den Merkmalen, die Plato von den Ideen angiebt, geradezu widerspricht. Es ist gleichviel, wo der Ort sei, den sie einnehmen, ob er diese Erde, oder ein anderer Himmelskörper sei, der viel feiner ist, als unser Planet; die Folgerungen werden dadurch in nichts geändert.

Man kann hier aber einwenden, Plato rede selbst von einem Felde der Wahrheit, von einem überhimmlischen Orte, wo die Ideen anzutreffen sein sollen [83]). Allein diese Ausdrücke müssen, zumal in dem Phädrus, allegorisch erklärt werden, weil die ganze Beschreibung von der Seele eine fortgesezte Allegorie ist. In dem 6ten und 7ten Buche der Republik bedeutet das Wort τοπος nichts

ουγερθεντες διεριζομενοι τ' αληθες λεγειν, ὡς εικονι μεν, επειπερ ὑδ' αυτο τουτο εφ' ᾧ γεγονεν, ἑαυτης εσιν, ἑτερου δε τινος αει φερεται φαντασμα, δια ταυτα εν ἑτερῳ προσηκει τινι γιγνεσθαι, ουσιας αμωσγεπως αντεχομενην, η μηδεν τοπαραπαν αυτην ειναι. τῳ δε οντως οντι βοηθος, ὁ δι' ακριβειας λογος· ὡς ἑως αν τι, το μεν αλλο ῃ, το δε αλλο, ὑδετερον εν ὑδετερῳ ποτε γεγενημενον, ἑν ἁμα ταυτον και δυο γενησεσθον. Man vergleiche auch Symposium c. 29.

83) Phaedrus X. B. S. 322, 323, 324. de republic. VI. 118, 121. VII, 132.

nichts anders als den Inbegriff von Gegenständen, so wohl der sinnlichen (αισθητος) als der blos gedenkbaren (νοητος), und dieser Ausdruck ist eben so wohl zu entschuldigen, als wenn wir von einer Verstandeswelt reden. Der Ausdruck τοπος kommt übrigens noch mehreremale bei dem Plato in einer solchen Bedeutung vor, daß man ihn ohne die größte Ungereimtheit nicht wörtlich nehmen kann. Ich führe unten einige von diesen Stellen an [84]).

Wir müssen noch einen Grund prüfen, aus welchem Schulze (de ideis Platonis S. 10) vorzüglich die Substanzialität der Ideen folgert. Das Schöne an sich, sagt er, kann nicht angeschauet werden, wie ein Gesicht, oder wie die Hände, noch wie sonst etwas Körperliches; es ist auch kein bloßes Wort, noch eine Wissenschaft [85]). So erklärt er die unten stehenden Worte, und schließt daraus, daß ihnen Plato nicht eine subjektive Realität, als bloßen Begriffen, sondern eine objektive, als außer der Vorstellung existirenden Dingen beigelegt habe. Allein aus dem Zusammenhange ergiebt sich eine andere Erklärung. Plato hatte vorher gezeigt, wie man zur Erkenntniß der ursprünglichen Schönheit sich erheben könne; nehmlich durch Betrachtung einzelner schöner sichtbarer Gegenstände müsse der Geist gewöhnt werden, das Schöne, welches allen Gegenständen

 der

84) Sophista S. 275. ὁ μεν (σοφιστης) αποδιδρασκων εις την τȣ μη οντος σκοτεινοτητα, τριβῃ προσαπτομενος αυτης, δια το σκοτεινον τȣ τοπȣ κατανοησαι χαλεπος — ὁ δε γε φιλοσοφος, τῃ τȣ οντος αει δια λογισμων προσκειμενος ιδεᾳ, δια το λαμπρον αυτης χωρας, ȣδαμως ευπετης οφθηναι. Ebendas. S. 246. εις απορον ὁ σοφιστης τοπον καταδεδυκε. Verglichen S. 237.

85) Symposium c. 29. ȣδ' αν φανταςθησεται αυτο το καλον, οἱον προσωπον τι, ȣδε χειρες, ȣδε αλλο ȣδεν; ὡν σωμα μετεχει· ȣδε τις λογος, ȣδε τις επιστημη.

der Art gemein ist, zu umfassen. Von dieser Betrachtung müsse er von einer Wissenschaft zur andern übergehen, damit der Gesichtskreis des Geistes nicht verenget werde, wenn er sich sclavisch an den Genuß einer einzigen gewöhne, sondern damit er alles Schöne auf dem großen Felde der Wissenschaften und Kenntnisse kennen lerne. Durch diese Uebungen gestärkt und erweitert, sei man im Stande, eine Wissenschaft zu fassen, welche das Schöne selbst zum Gegenstande habe. Er bestimmt darauf, worin dieses Schöne bestehe, welches allen andern schönen Gegenständen zum Grunde lieget, und daher von allen denselben unterschieden ist. Aus dem Grunde, sagt er, kann es weder ein durch die äußere Anschauung wahrgenommener Gegenstand, noch auch irgend ein Produkt des Geistes sein. Man kann eben so wenig sagen, dieses Gesicht, sei es auch das schönste, als diese Rede, oder diese Wissenschaft, ist die Schönheit selbst. Es giebt eine Idee von dem Schönen, das von allen Gegenständen abgesondert ist, aber ihnen allen zum Grunde liegt. Die Idee ist unstreitig ein Begriff, aber der Gegenstand desselben, das Schöne, ist kein Begriff.

Wir wollen jezt noch einige Gründe aus dem Plato darstellen, aus welchen sich die Grundlosigkeit der Ideen-Substanzen darthun läßt. Nachdem er das materialistische und das spiritualistische System angeführt hatte, so sucht er die Falschheit des erstern auf folgende Weise zu beweisen. Man muß eingestehen, sagt er, daß es beseelte Wesen giebt, und daß also die Seele etwas wirkliches ist. Nun sind aber einige Seelen gerecht (sittlich), andere ungerecht, einige weise, andere unweise. Beides sind und werden sie nur durch den Besitz oder die Gegenwart der Gerechtigkeit und Weisheit. Diese müssen aber doch etwas sein, da sie vorhanden sein und fehlen können. Da also Gerechtigkeit, Weisheit und die übrigen Tugenden und ihr Gegentheil etwas Wirkliches ist, und auch die Seele, in welcher jene vorhanden

sind

sind, so frage ich sie, ob sie diese Objekte für sichtbar oder unsichtbar halten? [86]) Plato behauptet also in dieser Stelle, daß Gerechtigkeit, Weisheit und alle Tugenden unsichtbare Objekte sind. Das Unsichtbarsein oder die Unkörperlichkeit sind die Prädicate, unter welchen er die Ideen vorstellt [87]). Sind es denn nun aber Substanzen? Wie können sie denn in der Seele, oder wie können in einer Substanz mehrere sein? Man siehet also, daß er jedem Objekte, insofern es gedacht wird, Realität beileget, aber darum keine substanzielle.

Eben diese Wahrheit springt in die Augen, wenn man den Satz zergliedert, daß der Verstand, Weisheit, Wissenschaft nur in einer Seele sein können [88]). Denn da es von allen Dingen eine Idee geben muß, so müßte, nach dem Sinn des Plessing, der Verstand getrennt und abgesondert von allen andern Dingen existiren. Sonst wäre er keine Substanz. Wie kann er aber eine Substanz sein, wenn er, wie Plato behauptet, nothwendig in der Seele, das heißt, in einem Subjekte sein muß? Kann er dann noch etwas anders sein, als ein Prädicat, ein Vermögen, oder eine Kraft dieses Subjekts? Plato hat sich hier so stark ausgedrückt, und den Satz ohne alle Einschränkung aufgestellt, daß gar keine Einwendung oder Ausflucht möglich ist.

86) Sophista S. 261. νους ον δικαιοσυνην και φρονησιν και την αλλην αρετην, και των εναντιων, και δη και ψυχης, εν ᾗ ταυτα εγγιγνεται, ποτερον ὁρατον και ἁπτον εἰναι φατι τι αυτων η παντα αορατα;

87) Timaeus S. 348. Politicus S. 65.

88) Philebus S. 248. φοφια μεν και νους, ανευ ψυχης ου αν ποτε γενοιςθην. Timaeus S. 305, 336 und 316. νους επιστημη τε — ταυτα δε εν ᾗ των οντων εγγιγνεςθον, αν ποτε τις αυτο αλλα πλην ψυχην εφη, παν μαλλον η τ' αληθη ερει.

Digitized by Google

Eben diese Ungereimtheit würde in der Stelle liegen, wo er sagt: So viel Ideen der göttliche Verstand in dem, was ein Thier ist, unterscheidet, eben so viele Arten derselben wollte er wirklich machen[89]). Denn, weil das ζωον selbst eine Idee ist, so müßte eine Idee andere Ideen oder eine Substanz andere Substanzen enthalten. Welches gewiß keinen vernünftigen Sinn giebt.

Ueberhaupt wäre es kein sehr philosophisches System, wenn man die Ideen in diesem Sinne nehmen wollte, und es erfodert eine ungeheure Einbildungskraft, sich vorzustellen, daß das Gute, Schöne, Tugend, Gerechtigkeit, das Große und Kleine, das Gleiche und Ungleiche, ferner das Wesen, das Sein, die Existenz und so fort Substanzen sein sollen, die nicht etwa an und in einem andern Dinge, dessen Symbol oder Schema sie sein könnten, sondern unabhängig, absolut und für sich existiren sollen. Substanzen, die das Allgemeine der Arten und Individuen enthalten, und doch selbst Individuen sind. Also ein Triangel, der die gemeinsamen Merkmale der recht- schief- und spitzwinklichten Triangel in sich schließt, subsistirend als Individuum, und doch weder ein recht- noch schief- noch spitzwinklichter Triangel ist?

Dieses System widerspricht auch noch andern Grundsätzen der Platonischen Philosophie. Plato stellt die Ideen als unveränderlich und ewig auf; nach Plessing sind sie entstanden, und dennoch ewig. Aber Plato behauptet, daß beide Prädicate einander ausschliessen[90]). Plessing nimmt bei Widerlegung der entgegengesezten Theorie immer als ausgemacht an, daß Plato dem Sinnenwesen alle Existenz und Realität abgesprochen habe.

89) Timaeus S. 322. ᾗπερ ὃν νοῦς ἐνοῦσας ἰδέας τῷ ᾧ ἐστι ζῶον, οἵαι τε ἐνεῖσι καὶ ὅσαι, καθορᾷ, τοιαύτας καὶ τοσαύτας διενοήθη δεῖν καὶ τόδε σχεῖν.

90) Timaeus S. 300—302, 317, 318—348.

habe [91]). Und doch sollen sie durch die Mittheilung der allerrealsten Dinge entstanden sein. Wenn also jene Behauptung wahr ist, so kann auch durch die Mittheilung der Ideen nichts entstehen, weil dasjenige, dem sie mitgetheilt werden sollen, keine Realität besitzt. Gleichwohl handelt er von dieser Verbindung als von einer realen Vereinigung. Es ist auch ganz falsch, daß Plato den Sinnenwesen alle Realität abgesprochen habe. Das Gegentheil erhellet klar aus der Widerlegung des Spiritualismus in dem Sophisten, und aus der Stelle, wo er saget, daß die Existenz Realität neue ein Prädicat sei, welches sich mit Ruhe und Bewegung vereinigen lasse [92]).

Ein System, dessen Grundsatz an sich ungeheuer, und durch nichts als erkünstelte und erzwungene Erklärungen aus den Platonischen Schriften beglaubiget werden kann; ein System, das selbst bei einem Hauptpunkte dem Grundsatze ungetreu wird; ein System, worüber sich Plato gar nicht bestimmt erklärt hat, welches aber durch viele Behauptungen umgestoßen wird; ein solches System kann nicht wahr sein. Wir hoffen, unpartheiische Leser werden sich davon noch mehr überzeugen, wenn sie das System, welches wir in der Folge aus dem Plato selbst ungezwungen herleiten wollen, mit jenem verglichen und gefunden haben werden, daß es von jenen Fehlern frei, Einheit und Zusammenhang mit sich und der ganzen Platonischen Philosophie gewähret.

Die Ideen sind also nichts anders, als die Vernunftbegriffe, welche Plato für rein und unabhängig von der Erfahrung hielt; und die dadurch bestimmten Gegenstände sind die Dinge an sich, welche allen Erfahrungsgegenständen zum Grunde liegen.

91) Versuche zur Aufklärung. S. 147 f.
92) Sophista S. 262, 263, 268.

Drittes Kapitel.

Ueber den Begriff des Plato vom Vorstellungsvermögen.

Ungeachtet Plato noch nicht so glücklich gewesen war, die zwei Formen der Vorstellungen, die auch die ursprünglichen Bestandtheile derselben ausmachen, zu erkennen, und sie nach bestimmten Merkmalen zu unterscheiden, so finden sich doch einige Spuren, wie wir oben bemerkten, daß er sie in einiger Ferne wahrgenommen, und sie bei seinem Philosophiren, obgleich nicht als Formen der Vorstellungen, gebraucht hat. Einheit und Vielheit oder Mannichfaltigkeit, welche unzertrennliche Merkmale der Begriffe sind [1]), machen wirklich die Grundlage seiner ganzen Philosophie aus, und sie sind das Fundament der Eintheilung des Vorstellungsvermögens in das sinnliche und vernünftige. Die Unterscheidung dieser beiden Arten des Vorstellens, und die Entwickelung ihrer nähern Merkmale, ist auch das Einzige, was der Philosoph der Academie über das Vorstellungsvermögen gedacht hat. Bevor die einzelnen Arten des Vorstellens noch nicht untersucht waren, war es nicht möglich, über den Begriff und die Merkmale des Vorstellungsvermögens überhaupt nachzudenken, und die Merkmale, die beiden Arten des Vorstellens gemeinschaftlich sind, konnten nicht eher zergliedert werden, bis die besondern Eigenschaften beider erörtert waren.

Das höchste Geschlecht der Ideen oder der Vernunftbegriffe ist Einheit, und diese ist also der Charakter, welcher allen Vernunftbegriffen gemeinsam ist [2]). Die Ideen enthalten die obersten Geschlechtsmerkmale, unter wel-

1) Philebus S. 217.

2) Aristoteles Metaph. I. c. 6. τα γαρ ειδη τα τε οντα αυτα τοις αλλοις, τους δ' ειδεσι το ἑν.

welchen alle Arten und Individuen eines Geschlechts stehen. Weil dieselben allgemein sind und für die ganze Sphäre eines Begriffs gelten, so ist es möglich, sie unter ein Geschlecht zu zählen. Alle Gegenstände, welchen gemeinsame Merkmale zukommen, werden in dem Gesichtspunkt der Vernunft für Eins oder identisch angesehen. Die Vernunft ist also das Vermögen der Einheit, und sie bestimmt durch die Ideen, ihre Begriffe, die Einheit in allen Gegenständen, welche sie denkt.

Das höchste Geschlecht der sinnlichen Vorstellungen ist die Vielheit, Mannichfaltigkeit. Denn durch sie erfahren wir das Einzelne, das Verschiedene, welches ohne Mannichfaltigkeit nicht sein kann [3]). Die Mannichfaltigkeit und Unendlichkeit betrachtet er ausdrücklich als die Form der Gefühle und Empfindungen, z. B. von Hitze und Kälte, Lust und Unlust [4]).

Diese Eintheilung gründet sich zum Theil auf seine transcendentalen Grundsätze von Bildung der Welt, aber diese beziehen sich wieder auf die, wiewohl nicht deutlich wahrgenommene Unterscheidung der Formen der Vorstellungen, Einheit und Vielheit. Eben so wie der Stoff bei den Vorstellungen dem Gemüthe gegeben wird, an welchem es die Form, die ihm eigenthümlich angehöret, hervorbringt: eben so realisirte Gott an der Materie der Welt, die er nicht hervorbringt, sondern als schon vorhanden nimmt, die Formen der Dinge, welches seine Begriffe sind, und bildete aus beiden die Dinge, welche die Welt ausmachen [5]).

Da die Vorstellungen der Sinnlichkeit und der Vernunft durch ihre Merkmale ganz von einander verschieden sind, so ist auch das Vorstellungsvermögen von zweierlei Art, ein sinnliches und ein vernünftiges, welche er

3) Theaet. S. 141.
4) Philebus S. 234, 235.
5) Philebus S. 233, 234, 240, 241.

er auch mit der Benennung, das Unvernünftige und Vernünftige der Seele bezeichnet [6]). Für beide zusammengenommen gab es noch keine Benennung, aus dem natürlichen Grunde, weil die beiden gemeinsamen Merkmale noch nicht in einem Begriff zusammengefaßt waren. Er unterscheidet es von den andern Vermögen nur durch den Ausdruck, das, wodurch wir etwas lernen, ἡ μανθανομεν [7]).

Das sinnliche Vorstellungsvermögen hat Plato bei weitem nicht so aufmerksam untersucht, als das vernünftige, welches sich einigermaßen aus der Beschaffenheit seiner Philosophie, daß sie intellektuel ist, erklären läßt. Auch war der richtige bestimmte Begriff von der Sinnlichkeit nicht möglich, weil die ursprünglichen Merkmale der Vorstellung überhaupt sowohl, als die besondern der sinnlichen Vorstellung noch nicht erkannt waren. Er gieng von der Reflexion über die fünf Sinne aus. Wir stellen uns Gegenstände durch das Auge, das Ohr u. s. w. vor, und nennen alle diese Vorstellungen Empfindungen und Anschauungen αισθησεις. Also müssen sie doch alle etwas Gemeinschaftliches haben, und ein Vermögen voraussetzen, durch welches sie entstehen. Und das ist das Empfindungsvermögen, die Sinnlichkeit, der Sinn, αισθησις [8]). Plato war also so weit gekommen, daß er die Sinnlichkeit nicht allein von dem Verstande, sondern auch von der Organisation unterschied. Er erfodert zwar zur Erzeugung der sinnlichen Vorstellungen auch einen Beitrag vom Körper, aber auch, und zwar

6) de republic. X. S. 304.

7) de republ. IX. S. 258, 260.

8) Theaetet. S. 139. δεινον γαρ πω ει πολλαι τινες εν ἡμιν, ὡσπερ εν δυρειοις ἱπποις, αισθησεις εγκαθηνται, αλλα μη εις μιαν τινα ιδεαν, ειτε ψυχην, ειτε ὁ δει καλειν, παντα ταυτα ξυντεινει· ἡ δια τουτων οἷον οργανων αισθανομεθα ὁσα αισθητα.

zwar vorzüglich die Mitwirkung der Seele, oder des eigentlichen sinnlichen Vorstellungsvermögens [9]). Vielleicht läßt sich der Antheil der Organisation und der Seele bestimmter angeben, wenn wir die wenigen Aeusserungen darüber, die sich bei dem Plato vorfinden, zusammenstellen.

Die empfindlichen und beweglichen Theile des Körpers theilen auch eine leise Rührung den benachbarten Theilen mit, indem sie dieselben auf die nehmliche Weise afficiren, bis diese Eindrücke zu dem Sitz der Seele (το φρονιμον) gelangen, und gleichsam die Wirkung des Afficirenden verkündigen. Die weniger beweglichen und festen Theile werden nur allein afficiret, ohne daß sie den Eindruck auf andere Theile übertragen. Die Veränderung bleibt bei ihnen stehen, und das Subjekt erhält keine Empfindung [10]). Die Gegenstände, welche auf das Gemüth wirken, drücken gleichsam Bilder von sich ab. (ειδωλα, σημαγεια) [11]). Die Gegenstände afficiren eigentlich zuerst nur körperliche Theile; diese Eindrücke heißen παθηματα; wenn sie dann von der Seele aufgenommen werden, so entstehen eigentlich erst die Bilder, oder Abbildungen der Dinge. Bildlich stellt sich Plato dieses so vor. Er denkt sich gleichsam einen Schreiber, welcher die Eindrücke abcopiere und sie in das Gemüth schreibe; und je nachdem der Schreiber richtig oder falsch schreibet, entstehen daraus wahre oder falsche Vorstellungen und Urtheile. Es fragt sich, was Plato unter diesem Schreiber verstanden habe? Nichts anders als die Receptivität, welche den Stoff der Vorstellungen aufnimmt und aufbewahret, oder wie er sagt, das Gedächtniß, welches mit dem Sinne vereiniget ist. Das Gedächtniß ist aber das Vermögen, die Vorstellungen

9) Philebus S. 254, 255.
10) Timaeus S. 375.
11) Theaet. S. 161, 264, 254, 256.

gen aufzubewahren; folglich ist der Sinn αἴσθησις, wie das Wort hier genommen wird, nichts anders, als das Vermögen, die Vorstellungen, oder richtiger, die Eindrücke von Außen aufzunehmen [12]). Man kann hieraus schließen, daß Plato den Körper bei Erzeugung der sinnlichen Vorstellungen nur als Vehikel oder Werkzeug betrachtet, durch welches die Eindrücke und Abbildungen der äußern Gegenstände an die Receptivität des Gemüthes gelangen. In dem Gemüthe gehet die eigentliche Veränderung vor, durch welche ein Eindruck zur Vorstellung gemacht wird, und ohne diese ist das Gemüth vorstellungs- und empfindungslos [13]). Das sinnliche Vorstellungsvermögen ist also das Vermögen, die durch den Körper oder die Organisation bis zur Seele gelangenden Eindrücke aufzunehmen, und daraus sinnliche Vorstellungen, die er Bilder nennt, (εἰκόνες, εἴδωλα, ἐμφάσεις, σημεῖα) zu erzeugen [14]), oder mit andern Worten, es ist das Vermögen, vermittelst des Körpers afficirt zu werden; denn eine sinnliche Vorstellung ist die doppelte und gemeinschaftliche Veränderung des Körpers und der Seele [14 b]).

Nach diesen Begriffen scheint es, als wenn Plato die Sinnlichkeit blos auf das Vermögen des äußern Sinnes eingeschränkt habe. Man kann freilich nicht anders als so denken, wenn man nur allein die bestimmten und deutlichen Aeußerungen darüber vor Augen hat.

Unter-

12) Philebus S. 265, 255.

13) Philebus S. 255. ὅταν ἀπαθὴς αὐτὴ (ψυχὴ) γίγνηται τῶν σεισμῶν τῶν τοῦ σώματος, ἡνίκα μὲν λήθην ἔπαλλε, ἀναισθησίαν ἐκφοιτᾶσαν.

14) de republic. X. S. 304.

14 b) Philebus S. 255. τῷ δ' ἐν ἑνὶ παθεῖ τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα κοινῇ γιγνόμενον, κοινῇ καὶ κινεῖσθαι, ταύτην τὴν κίνησιν ἀναμάζειν αἰσθήσιν, οὐκ ἄφρονα τεκμαιρόμενοι ἄν. . . .

Digitized by Google

Unterdessen finden sich doch auch einige Gedanken, welche er nur im Vorbeigehen äußert, woraus erhellet, daß er auch Kenntniß von dem innern Sinn hatte. Man kann dieses schon daraus schließen, daß er eine gedoppelte Kenntniß von der Seele annimmt, eine empirische, wie wir sie durch die Sinnlichkeit kennen, und eine reine, inwieferne wir sie blos denken [15]). Aber noch mehr, er kennet ein Afficirtwerden von Innen, wenn das Denkvermögen auf die Sinnlichkeit wirket, und dadurch eine sinnliche Vorstellung, ein Bild von dem Gedanken erzeuget [16]). Da er endlich außer den Vorstellungen der äussern Sinne, außer den Empfindungen der Lust und Unlust, noch mehrerer sinnlichen Vorstellungen gedenket, welche keine besondere Benennung haben, so kann man nicht anders, als schließen, er müsse auch innere sinnliche Vorstellungen gekannt, und die Sinnlichkeit nicht allein auf den äußern Sinn eingeschränkt haben [17]). Da aber die Vorstellungen des äußern Sinnes bekannt und unter Klassen gebracht waren, welches bei denen des innern Sinnes noch nicht geschehen war; da es an dem Merkmal der Sinnlichkeit überhaupt, und des innern und äußern besonders gebrach: so kam es, daß er seinen Begriff

15) de republ. X. S. 316, 317.

16) Theaetet. S. 154, 155. δωρον τοινυν αυτο φωμεν ειναι της των Μυσων μητρος Μνημοσυνης, και ες τυτο, ὁ, τι αν βυληθωμεν μνημονευσαι, ὡν αν ιδωμεν η ακυωμεν, η αυτοι εννοησωμεν, ὑπεχοντες αυτο ταις αισθησεσι και εννοιαις, αποτυπυσθαι, ὡςπερ δακτυλιων σημεια ενσημαινομενυς, και ὁ μεν αν εκμαγη, μνημονευειν τε και επιτασθαι, ἑως αν ενη το ειδωλον αυτυ.

17) Theaet. S. 77. αἱ μεν υν αισθησεις τα τοιαδε ἡμιν εχυσιν ονοματα, οψεις τε και ακοαι και οσφρησεις, και ψυξεις τε και καυσεις, και ἡδοναι γε δη και λυπαι, και επιθυμιαι και φοβοι κεκλημεναι και αλλαι, απεραντοι μεν αἱ ανωνυμοι, παμπληθεις, αἱ ωνομασμεναι.

Begriff verengete, und den innern Sinn von der Sinnlichkeit auszuschließen schien.

Die Sinnlichkeit wird unter dem Bilde einer wächsernen Tafel vorgestellt, worin die Eindrücke von den Gegenständen abgedruckt, und die Vorstellungen aufbewahret werden [18]). Man würde sich aber sehr irren, wenn man glauben sollte, es sei das was anders, als bildliche Vorstellung, wofür sie Plato selbst nur ausgiebt.

Die Form der Sinnlichkeit, insofern sie den Stoff zu Vorstellungen empfängt, die Vielheit oder Mannichfaltigkeit, war dem Plato nicht ganz entgangen; nur daß er sie mehr als einen Bestandtheil der Gegenstände der Sinnlichkeit, als in der Eigenschaft der Form der Receptivität erkannte. Hierin ist eben der Grund enthalten, warum er bei der Weltbildung eine ursprüngliche Materie annahm, die nicht entstanden, und durch die Gottheit nach den Ideen gebildet wurde; er setzt ihr Wesen in dem Großen und Kleinen, oder vielmehr, wie wir unten sehen werden, in der unbestimmten Vielheit [19]). Aus diesem Grunde sieht er die Unendlichkeit (des Grades) als die Form der Empfindungen an, vermöge deren kein Grad der kleinste noch der größte ist, und die Vielheit in Ansehung der ausgedehnten Größe als die Form der äußern Anschauungen [20]). Weil aber Plato die Sinnlichkeit nur auf die Vorstellung des Veränderlichen und Wandelbaren einschränkte, worin er auch Recht that, insoferne er sich blos empirische Anschauungen dabei dachte, war es ihm nicht möglich, in dem Vermögen der Sinnlichkeit etwas Beständiges und Bleibendes wahrzunehmen. Und daher kommt es, daß er die

18) Theaet. S. 154.
19) Aristotel. Metaphys. I. c. 6. Philebus S. 233 seq.
20) Phileb. S. 334, 355. de republ. X. S. 304. VII. 145, 147.

die mathematischen Begriffe und Sätze aus dem Verstande, oder vielmehr einem eignen Verstandesvermögen ableitete.

Durch die Sinnlichkeit wird nur allein das Einzelne, Veränderliche und Wandelbare vorgestellt, das dem Gemüthe vermöge der Eindrücke auf körperliche Organe gegeben wird [21]). Wenn man alle die bisher angeführten Merkmale von der Sinnlichkeit zusammenfaßt, so erhalten wir folgenden Begriff: Das sinnliche Vorstellungsvermögen ist das Vermögen, vermöge der durch körperliche Organe hervorgebrachten Eindrücke und Veränderungen das Einzelne, Besondere und Veränderliche wahrzunehmen. So müssen wir es zum wenigsten dem Platonischen System gemäß erklären; denn die noch nicht geschehene Unterscheidung zwischen Form und Stoff der Vorstellungen hinderte ihn zu bemerken, daß durch die Sinnlichkeit nichts weiter als der Stoff zu Vorstellungen geliefert wird; er übersah den Antheil der Spontaneität an den wirklichen sinnlichen Vorstellungen, durch welche der gegebene Stoff erst zur Vorstellung erhoben wird. Denn ob er gleich auch eine gewisse Thätigkeit des Vorstellungsvermögens bei diesen Vorstellungen anzunehmen scheint, z. B. wenn er das sinnliche Vorstellungsvermögen mit einem Schreiber vergleichet, so findet sich doch nicht ein bestimmter Begriff davon in seinen Schriften. Insoferne es also an deutlichen Bestimmungen fehlt, thut man ihm in der That nicht Unrecht, wenn man behauptet, er habe der Receptivität nicht den Stoff, sondern Vorstellungen gegeben werden lassen.

Das verständige Vorstellungsvermögen oder das Denkvermögen begreift zwei Vermögen in sich, den Ver-

21) Republ. X. S. 298, 299. Theaet. S. 141. Timaeus S. 301, 302.

Digitized by Google

Verstand und die Vernunft, (διανοια und φρονησις oder νους). Wir haben in dem zweiten Kapitel gezeigt, daß Plato die Vorstellungen des Verstandes in weiterer Bedeutung in die des Verstandes in engerer Bedeutung und die der Vernunft eintheilte. Da die Begriffe des Verstandes, welche sich auf Mathematik beziehen, weder aus der Sinnlichkeit noch aus der Vernunft abgeleitet werden können, so ist es wahrscheinlich, daß er für sie ein eignes Vermögen angenommen hat. Denn diese Vorstellungen enthalten etwas Allgemeines, was aus der Sinnlichkeit nicht entspringen kann; sie sind nothwendig und unveränderlich, welches die sinnlichen Vorstellungen nicht sind. Auch das Faktum, daß sie aus dem Bewußtsein ohne vorhergegangene Erfahrung entwickelt werden können, streitet mit dem empirischen Ursprunge. Sie müssen also, wie die Ideen, angebohren sein, und in dem Verstandesvermögen unabhängig von Erfahrung vorhanden sein. Aber auf der andern Seite können sie, wegen ihrer specifischen Verschiedenheit von den Ideen, nicht zu dem nehmlichen Vermögen gehören. Welches aber dieses Vermögen sei, darüber hat er, wie es scheint, keine weitere Untersuchung angestellt. Die Eintheilung des Verstandesvermögens in Verstand und Vernunft, διανοια, φρονησις, beziehet sich nicht auf den Ursprung dieser Vorstellungen, sondern auf die Bearbeitung derselben. Wenn hier aber eine Analogie statt finden darf, so ist es wahrscheinlich, daß er den Inbegriff von den mathematischen Begriffen für den leidenden Verstand (wenn ich eine Benennung von dem Aristoteles hier brauchen darf), und das Vermögen, durch welches sie entwickelt werden, für den thätigen Verstand gehalten habe. Er dachte sich auf eben die Art eine doppelte Vernunft, wie wir gleich hernach sehen werden.

Aus eben denselben Gründen leitete er die Ideen aus einem eignen Vermögen ab, in welchem sie unabhängig

hängig von aller Erfahrung anzutreffen waren, und durch wirkliches Denken zum klaren und deutlichen Bewußtsein entwickelt wurden. Da die Merkmale der Ideen, wie wir sie oben dargestellt haben, der Ableitung derselben aus der Erfahrung widersprachen, so war er genöthiget, ein eignes von der Sinnlichkeit verschiedenes Vermögen für sie anzunehmen, und dieses war die Vernunft, νους, φρονησις. Plato aber war noch nicht so weit in der Zergliederung des Vernunftvermögens gekommen, daß er in den Formen desselben die Möglichkeit und den Grund der Ideen entdeckt hätte, und daher ließ er sie dem Vernunftvermögen gegeben sein. Dadurch fand er zugleich eine Hypothese zu Erklärung des Faktums, wie die Ideen-Principe zur Erkenntniß der Dinge, welche in der Erfahrungswelt vorkommen, sein können. Die Gottheit hatte der Vernunft die Ideen mitgetheilt, welche die ursprünglichen Begriffe waren, wornach sie die Sinnenwelt gebildet hatte. Sie sind also angebohren; nicht in dem Verstande, daß man ihrer unmittelbar von der Geburt an deutlich bewußt sei, sondern, daß sie aus dem Innern, zwar durch äußere Veranlassung, aber doch unabhängig von der Sinnlichkeit entwickelt und ins Bewußtsein gebracht werden können. Die Ideen nun, insofern sie mehr als Anlagen, als wirkliche Begriffe angebohren sind, machen das Vernunftvermögen aus, gleichsam die leidende Vernunft, welche der thätig wirkenden Vernunft den Stoff darreichet, aus welchem sie deutliche Begriffe bildet und in Zusammenhang bringet. Die Wahrheit dieser Sätze erhellet aus folgenden Gründen. Plato sagt: Gott ist die Ursache von der Vernunft und der Wahrheit [21]). Unter Wahrheit wird das ob-

21) de republ. VII. S. 133. ἡ τῦ ἀγαθῦ ἰδέα — πάντων ἄρτι ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἐν τε ὁρατῷ φῶς καὶ τὸν τῦτο κύριον τεκοῦσα· ἐν τε τῷ νοητῷ, αὐτὴ κυρία ἀλήθειαν καὶ νῦν παρεχομένη.

jektive Wesen der Dinge verstanden, die Form, welche ihnen die Gottheit gab. Die Vernunft ist nicht die thätige Vernunft, sondern das Vermögen, welches die Ideen in sich begreift, durch welche das Wesen der Dinge erkannt wird [23]). Vor der Geburt haben die Menschen alle die Begriffe erhalten, welche nothwendig und allgemein sind, und die Regel enthalten, nach welcher empirische Gegenstände unter jene Begriffe subsumiret werden. Seit dem Anfang unserer gegenwärtigen Existenz sind wir uns dieser Vorstellungen nicht bewußt, bis sie durch die Anschauung äußerer Gegenstände aus der Vergessenheit wieder hervorgezogen werden [24]). Sie müssen also als bloße Anlagen in dem Vernunftvermögen enthalten sein. Wenn man die Stelle aus dem Phädo und der Republik mit einander vergleichet, so ergiebt sich, daß der Inbegriff der Vernunftbegriffe und der νους gleichbedeutend sind. Die Vernunft ist also das Vermögen, in welchem die allgemeinen und nothwendigen Begriffe unentwickelt angetroffen werden. Die andere Bedeutung, daß νους die selbstthätige Vernunft, die Denkkraft bedeutet, erhellet aus folgenden Stellen. Die Vernunft, das selbst bestimmende Vermögen der Seele denket allein das unkörperliche und unsinnliche Wesen [25]). Diese Wesen sind die allgemeinen

23) Man vergleiche mit der eben angeführten Stelle folgende de republica VI. 119. 120. Aus dieser erhellet, daß αληθεια so viel als ουσια ist, und νους das Vermögen das Wesen der Dinge zu erkennen. Dieses ist überhaupt das Vermögen zu denken, und der Inbegriff der Vernunftbegriffe. Die Möglichkeit des Denkens rühret von Gott her, nicht das wirkliche Denken; denn dieses erfodert die selbstthätige Anwendung der Vernunft.

24) Phaedo S. 171. 172.

25) Phaedrus X. B. S. 322, 323. ἡ γαρ ἀχρωματος τε και ἀσχηματιστος και ἀναφης ὡσα ὀντως ὡσα ψυχης κυβερνητη μονῃ θεατη νω χρηται.

nen Merkmale der Dinge, welche durch die Ideen bestimmt werden. Die Erkenntniß derselben wird durch die Vernunft bewerkstelliget, indem sie den Stoff, den sie aus sich selbst nimmt, bearbeitet, und ihn auf deutliche Begriffe zurückführet. — Die Handlung der Vernunft, das Denken (νοησις) hat zu ihrem Gegenstande die unveränderlichen, nothwendigen Dinge, die Ideen [26]). Hier kommt also die Vernunft in zwiefacher Bedeutung vor, als das Vermögen, in welchem die Ideen, als zu bearbeitender Stoff, vorkommen, und als das Vermögen, welches den Stoff bearbeitet. Diese Thätigkeit der Vernunft nennt Plato auch mit dem Nahmen φρονησις. Man wird daher leicht den Sinn des Satzes verstehen: die Seele beschäftiget sich bei dem reinen Denken mit sich selbst; sie untersucht in sich und aus sich selbst, abgezogen von aller Gemeinschaft der Sinnlichkeit, und er enthält also auch eine Bestätigung des Vorhingesagten [27]).

Diese drei Vermögen, Sinnlichkeit, reiner Verstand, und reine Vernunft sind die einzigen Quellen, woraus die Seele den Stoff zu ihren Vorstellungen und Erkenntnissen erhält. Denn alle Vorstellungen betreffen entweder äußere Gegenstände, oder die reinen Anschauungen (Größen und Zahlen) oder reine Begriffe. Der Stoff zu den erstern wird der Sinnlichkeit von Außen gegeben; der Stoff zu der zweiten und dritten Art ist in dem Vermögen des Verstandes und der Vernunft enthalten. Um sich von der Wahrheit dieses Satzes zu überzeugen, muß man bemerken, daß Plato die Sinnlichkeit als Quelle der Vorstellungen auch Erfahrung nennt, und den reinen Verstand und die reine Vernunft als ein Vermögen zusammenfaßt, weil sie nehmlich beide reine Vorstellungen

26) Timaeus S. 348.

27) Phaedo S. 181. Theaetet. S. 142. αυτη δ' αυτης ἡ ψυχη τα νοητα μοι φαινεται τοτε σκοπειν.

Digitized by Google

liefern [28]). Nun sagt er: jedes Ding könne nur auf drei verschiedenen Wegen beurtheilet werden, aus Erfahrung, aus Vernunft, und durch Begriffe und Urtheile [29]). Die Begriffe und Urtheile λογοι bedeuten hier kein eignes Vermögen des Vorstellens, woraus etwas erkannt werden könnte; sondern sie sind nur das Organon, wodurch geurtheilet wird. Also bleiben nur zwei Vermögen übrig, aus welchen der Stoff zu Vorstellungen und zu den Urtheilen, wodurch etwas beurtheilet wird, gewonnen wird, das ist die Sinnlichkeit der Erfahrung und das Denkvermögen. Doch an einem Orte scheint es, als wenn er außer den genannten noch ein anderes sinnliches Vermögen angenommen habe. Indem er nehmlich das Sinnliche in wirkliche Naturgegenstände und deren bloße Nachbildungen und Schatten, das Intelligible aber in das unbedingt Denkbare eintheilet, so scheint es, als wenn er auch für jeden von diesen vier Gegenständen auch ein besonderes Vermögen, wodurch er vorgestellt werde, angebe, nehmlich πιστις, εικασια, νοησις, διανοια [30]). Allein weiter unten führet er diese viere auf zwei Vermögen zurück, das Denkvermögen νοησις und das sinnliche Vorstellungsvermögen δοξα [31]). Jene Eintheilung betrift auch eigentlich nicht die Vorstellungsvermögen, sondern die Gegenstände desselben und die Art des Vorstellens. Wir stellen uns einen Gegenstand vor, entweder wie er erscheint, oder wie er gedacht wird; in jenem Fall, entweder als einen wirklichen Gegenstand, oder als ein Bild desselben; in diesem, entweder als einen absoluten, oder

28) de republ. VII. S. 166. Gorgias IV. B. S. 117. Philebus S. 299.

29) de republ. IX. S. 260. τινι χρη κρινεσθαι τα μελλοντα καλως κριθησεσθαι; αρ' ουκ εμπειρια τε και φρονησει και λογοι;

30) de republic. VI. S. 121 seq. 125.

31) de republ. VII. S. 166.

Digitized by Google

oder als einen bedingten Gegenstand. Die διανοια ist daher die Vorstellung, wodurch wir etwas einem Gegenstand ähnliches wahrnehmen, und beruhet auf demselben Vermögen, als πιστις, oder die Vorstellung von einem wirklichen Naturobjekte.

Die Sinnlichkeit und das Denkvermögen sind also die Grundvermögen, aus welchen aller Stoff zu Vorstellungen herrühret. Durch die Sinnlichkeit entstehen, wie sich Plato ausdrückt, weil er noch nicht zwischen der Form und dem Stoffe der Vorstellungen unterschieden hatte, die empirischen Vorstellungen; aus dem Denkvermögen die reinen. Die übrigen Vermögen des Gemüthes enthalten die Bedingungen der Erhaltung, Erneuerung und Bearbeitung der aus jenen beiden Quellen erzeugten Vorstellungen. Da ich schon in dem zweiten Kapitel etwas davon berühret habe, so werde ich hier alles zusammen fassen, um die Uebersicht zu erleichtern.

Durch das Gedächtniß werden die Vorstellungen, sowohl die der Sinnlichkeit, als die des Verstandes, erhalten und aufbewahret. Um sich die Möglichkeit des Behaltens zu erklären, stellt sich Plato das Gedächtniß bildlich als ein gewisses Behältniß der Vorstellungen, oder als eine wächserne Masse vor, in welcher die Vorstellungen Spuren hinterlassen. So lange als diese Spuren fortdauern, und nicht ausgelöscht werden, sind die Vorstellungen in dem Gedächtniß. Die Dauer der Vorstellungen hängt von dem Grade des Empfindens und von der Stärke und Lebhaftigkeit des empfangenden Vermögens ab. Je lebhafter, inniger und stärker dieses aufnimmt, je stärker der Eindruck ist, desto dauerhafter sind die Spuren, welche die Vorstellungen hinterlassen. Je schwächer der Eindruck ist, und je matter die Receptivität, desto schwerer lassen sich die Vorstellungen erhal-

ten, und desto leichter verlieren sie sich aus dem Bewußtsein [32]).

Die Wiedererinnerung ἀναμνησις ist das Vermögen, die schon gehabten Vorstellungen wieder zu erneuern, wieder in das Bewußtsein zurückzurufen. Diese Erneuerung der Vorstellungen kann entweder vermittelst einer andern Vorstellung geschehen, welche der Seele gegenwärtig ist, oder unabhängig von allen Vorstellungen durch die Seele selbst. In dem erstern Fall müssen die Vorstellungen, welche einander erwecken sollen, in Verbindung stehen. So wird bei dem Anblick eines Freundes die Vorstellung eines andern, der mit diesem in Verbindung stehet, in dem Gemüth erneuert; so erinnert ein Gemählde an das Original; so erweckt jede Sache, welche sich auf den geliebten Gegenstand beziehet, die Vorstellung desselben [33]). Durch Anschauungen und Empfindungen werden nicht nur andere sinnliche Vorstellungen erneuert, sondern auch Vorstellungen des Verstandes in das Bewußtsein gebracht. Wenn wir z. B. zwei Gegenstände anschauen, so denken wir auch zugleich, daß sie ähnlich oder unähnlich, gleich oder ungleich sind. Die Vorstellungen von der Aehnlichkeit und Gleichheit sind Begriffe, welche nicht aus der Sinnlichkeit entstanden, sondern a priori in dem Denkvermögen enthalten sind [34]). Diese Wiedererweckung beruhet wie bei dem vorigen Falle auf einem gewissen Zusammenhang der Vorstellungen. Die Dinge in der Welt sind nach gewissen Ideen gebildet, welche ursprünglich in dem göttlichen Verstand, durch Mittheilung der Gottheit aber in dem Denkvermögen angetroffen werden. Daher läßt sich die Möglichkeit begreifen, warum die Vorstellung eines jeden Gegenstandes Vor-

stel-

32) Phileb. S. 155. Theaet. S. 154, 155, 161. 94.

33) Phaedo S. 166, 167.

34) Phaedo S. 169, 170.

Digitized by Google

stellungen hervorrufet, welche eines höhern Ursprungs als aus der Sinnlichkeit sind. Wir können das Urtheil: dieser Gegenstand ist einem andern gleich oder ähnlich, nicht anders zu Stande bringen, als durch einen reinen Begriff der Vernunft, der die Regel enthält, nach welcher diese Prädicate in dem Subjekte bestimmt werden. Es läßt sich also daraus erkennen, wie durch Wahrnehmung, Beobachtung und jedes empirische Urtheil reine Begriffe in das Bewußtsein zurückgerufen und entwickelt werden können. Dieses ist die besondere Bedeutung, welche das Wort αναμνησις in der Platonischen Philosophie erhalten hat. — In einem andern Sinne bedeutet αναμνησις das Vermögen der Seele, durch sich selbst ohne Vermittelung einer von Außen gegebenen Veranlassung Vorstellungen wieder hervor zu rufen [35]). Dort war es die Association der Vorstellungen, die Verbindung einer gegenwärtigen Empfindung und Anschauung mit einer andern ehemals gehabten Vorstellung, wodurch die Erneuerung derselben geschah. Hier ist es die Seele selbst, welche das Vermögen besitzt, aus sich selbst das Bewußtsein der Vorstellungen wieder zu erneuern. Ob sie das ohne alle Association könne, ob sie eine absolute Selbstmacht über ihre Vorstellungen besitze, darüber scheint Plato nicht nachgedacht zu haben. Nur so viel dürfte man aus einer Stelle schließen, daß er die Möglichkeit von dieser Wiedererneuerung auf die Spuren, welche die Vorstellungen in dem Gedächtniß zurück lassen, gegründet habe. Die Seele sucht diese Spuren wieder aufzuregen, oder die Kopieen (εικονας), wie er sie nennt, wieder zu beleben, und stellt dadurch die Vorstellungen selbst wieder her. Bild-

 lich

35) Philebus S. 255. ὁταν ἁ μετα τυ σωματος επασχο ποθ' ἡ ψυχη, ταυτ' ανευ τυ σωματος αυτη εν ἑαυτῃ ὁτι μαλιστα αναλαμβανῃ, τοτε αναμιμνησκεσθαι πυ λεγομεν.

lich nennt Plato dieses Vermögen den Mahler der Seele [36])

Die Thätigkeit, welche an der Wiedererneuerung der Vorstellungen Antheil hat, gehört nicht der Sinnlichkeit, sondern dem Verstande, dem thätigen Vorstellungsvermögen an. Dieses folgt schon aus dem Begriff der Sinnlichkeit, welche nur die Eindrücke aufnimmt, und sich blos leidend verhält. Zum Beweise dient auch der Sprachgebrauch, welcher für die Aufmerksamkeit, oder der selbstthätigen Richtung des Gemüthes zur Erzeugung, Hervorrufung und Bearbeitung einer Vorstellung, den nehmlichen Ausdruck bestimmt hat, wodurch sie die Selbstthätigkeit des Vorstellens, die Vernunft bezeichnet [37]).

Plato betrachtet alle Bearbeitung der Vorstellungen sowohl zum wissenschaftlichen Gebrauch, als auch zu andern Zwecken, oder überhaupt alle Bearbeitung der ursprünglichen Vorstellungen der Sinnlichkeit und des Verstandes, als Verrichtungen des thätigen Vorstellungsvermögens, des Verstandes, die wegen der Verschiedenheit des Stoffes und der Bearbeitung und Bildung unter verschiedenen Benennungen vorkommen [38]). Wir müssen diese Verrichtungen jezt näher kennen lernen.

Der Verstand äußert sich überhaupt durch Begriffe und Urtheile. Jeder Begriff ist aber schon ein unentwickeltes Urtheil. Beide Funktionen beruhen daher auf einem und ebendemselben Vermögen. Dies bestätiget auch der Sprachgebrauch. Eben die Ausdrücke, wodurch ein Begriff bezeichnet wird, bedeuten auch Urtheile, z. B. διανοια, δοξα, λογος; und eben diese werden auch

36) Philebus S. 265, 266. ξυγγραφον, δε μετα του γραμματιστου, των λεγομενων εικονας εν τη ψυχη τυτων γραφει.

37) νυν προσεχειν. Theaetet. S. 97. 169.

38) Timaeus S. 316.

auch für das Vermögen dieser Funktionen gebraucht. Der Verstand urtheilt entweder so, daß er sein Urtheil unter eine allgemeine Regel subsumirt, oder nicht. Jenes Vermögen ist die Vernunft, dieses der Verstand in der engern Bedeutung.

Der Verstand ist das Vermögen zu urtheilen, oder das Mannichfaltige gegebener Vorstellungen in einen Begriff zu vereinigen, (συλλογιζεσθαι, συλλογισμος) [39]). Die vor dem wirklichen Urtheilen vorhergehende Thätigkeit des Verstandes, wodurch das Urtheilen vorbereitet wird, heißt διανοεισθαι; das wirkliche Urtheilen δοξαζειν [40]). Der Verstand faßt entweder den durch die Sinnlichkeit gegebenen Stoff in Begriffe zusammen, oder das in dem Vermögen des Verstandes und der Vernunft vorhandene Mannichfaltige. Durch jene Thätigkeit entstehen Anschauungen und empirische Urtheile, durch diese reine Begriffe, Sätze und Wissenschaft. Jenes ist das empirische oder angewandte, dieses das reine Denken [41]).

Wenn der Verstand das in einer Empfindung gegebene Mannichfaltige verbindet, so entstehet eine Anschauung (φαντασια), Plato nennt sie auch αισθησις. Sie ist also das gemeinschaftliche Produkt des Verstandes und der Sinnlichkeit [42]). Wenn der Verstand das Mannichfaltige der Anschauungen zergliedert, und die daraus erzeugten Vorstellungen mit dem Objekt der Anschauung verbindet, so werden empirische Urtheile, δοξαι, gebildet [43]). Diese in Worte ausgedrückt, sind es Sätze, λογοι [44]). Die Wahrheit dieser Vorstellungen und Urtheile beruhet darauf, daß die Sinnlichkeit ordentlich beschaffen ist, und die Eindrücke, so wie sie ihr gegeben werden, aufnimmt,

39) Theaetet. S. 143.
40) Theaetet. S. 151. Sophista S. 296.
41) Timaeus S. 316. Philebus S. 305.
42) Sophista S. 296.
43) Theaetet. S. 128. 143.
44) Sophista S. 296. Philebus S. 265.

Digitized by Google

nimmt. Es begleitet sie dann eine Ueberzeugung, welche, weil sie durch keine Gründe der Vernunft, sondern nur durch die Eindrücke bestimmt ist, nur Glaube (πιστις) heißt [45]). Die empirischen Urtheile sind nicht möglich ohne einen Beytrag der reinen Vernunft. Denn in jedem empirischen Begriff von einem Gegenstande ist der Gattungsbegriff enthalten, welcher die gemeinschaftlichen Merkmale (το κοινον) enthält. In der Anschauung kommen diese Merkmale auch vor, weil jeder Gegenstand der Natur nach Ideen gebildet ist, wodurch der Gattungsbegriff ihm gleichsam mitgetheilt wurde. Aber dieser Begriff wird in der Anschauung nicht unterschieden. Sobald aber der Verstand diese Vorstellung zergliedert, so unterscheidet er auch den Gattungsbegriff. So enthält die Vorstellung Theätet außer den übrigen Merkmalen auch den Begriff Mensch; und wenn sie entwickelt wird, so entstehet folgendes Urtheil: Theätet ist ein Mensch, der so gebildet, so beschaffen ist [46]).

Der reine Verstand verbindet den Stoff, welcher in dem Vermögen des Verstandes enthalten ist. Hieraus entstehen die mathematischen Begriffe. Vorzüglich beschäftiget er sich mit der Entwickelung und Bearbeitung dieser Begriffe. Indem er das in ihnen enthaltene Mannichfaltige zergliedert, besondere Begriffe daraus bildet, Folgesätze daraus ziehet, und alle diese Sätze in ein Ganzes anordnet, so entstehet daraus ein Analogon von strenger Wissenschaft. Die reinen Begriffe des Verstandes werden als Grundbegriffe gebraucht, die keiner weitern Zergliederung bedürfen, und der Verstand forscht hier nicht nach dem Princip des Bedingten, sondern spüret nur den Folgen der Bedingung nach. Der Verstand ist also das Vermögen, das Bedingte zu der Bedingung zu suchen, das Vermögen von den Gründen zu den Folgen fort-

45) Timaeus S. 316.
46) Theaetet. S. 192.

Digitized by Google

fortzugehen, das Mannichfaltige in einem gegebenen Begriffe zu zergliedern. Weil es aber hier nicht um ein Princip zu thun ist, sondern ein Begriff oder ein Grund als unbedingt angenommen und vorausgesezt wird, ob er gleich unter höhern Bedingungen stehen kann, so giebt ein Ganzes solcher Begriffe und Sätze keine eigentliche Wissenschaft, sondern nur ein Analogon derselben, welche Plato mit dem nehmlichen Worte διανοια bezeichnet, womit er das Vermögen benennet [47]). Der reine Verstand stehet zwischen dem empirischen und der Vernunft mitten inne; der empirische (δοξα hat das durch die Sinne gegebene, der reine Verstand (διανοια) das durch den Verstand gegebene Reine, Nichtsinnliche, aber Bedingte; die Vernunft (νους) das durch die Vernunft gegebene Reine, Nichtsinnliche, Unbedingte zum Gegenstande [48]).

Die Vernunft steiget von den Bedingungen auf zu der Bedingung, die nichts weiter voraussezt; sie forscht nach einem absoluten Princip, und leitet dann von diesem alles Bedingte ab. Sie sezt also durch das Princip allem weitern Forschen Grenzen, und giebt allen Erkenntnissen die vollkommste Einheit und Harmonie. Ihr Gegenstand ist das Absolute und Unbedingte, welches nichts weiter voraussezt; ihre Wirkung ist Wissenschaft in dem strengsten Sinne [49]). Die Ideen sind die höchsten Begriffe, die alle unter sich enthalten, aber keinen über sich haben; sie sind in so fern die Principe alles menschlichen Wissens; sie sind die eigentlichen Gegenstände,

47) de Republica VI. S. 122, 124.

48) Ibid. S. 125. ὡς μεταξυ τι δοξης τε και νου την διανοιαν ουσαν. Timaeus S. 348.

49) de Republica VI. S. 122. το δ' αυ ἑτερον το επ' αρχην ανυποθετον εξ ὑποθεσεως ιουσα (ψυχη), και ανευ των περι εκεινο εικονων αυτοις ειδεσι δι' αυτων την μεθοδον ποιουμενη. S. 124, 125.

stände, mit welchen sich die Vernunft, als Thätigkeit, beschäftiget [50]). Durch die Aufsuchung und Entwickelung dieser Begriffe kann also die Vernunft ihr Streben nach Vollendung und systematischer Anordnung ihrer Erkenntnisse befriedigen.

Die Vernunft hat eine doppelte Funktion. Sie steigt entweder von dem Bedingten auf zu höhern Bedingungen, bis sie die Sphäre ihrer Erkenntniß durch das Unbedingte vollendet hat; oder sie steigt von dem Absoluten hernieder zu dem Bedingten [51]). In jenem Fall sucht sie die Ideen als die Principien alles Wissens auf, und entwickelt sie. Jeder bedingte Satz ist hier gleichsam eine Stufe, auf welcher sich die Vernunft bis zu dem Unbedingten erhebet, und eine Voraussetzung, die sie immer höher aufzusteigen nöthiget. In diesem, leitet sie systematisch aus dem Princip ab, was dadurch bestimmt wird. Ein System von Begriffen und Urtheilen unter einem Princip ist Wissenschaft, und zwar reine, wenn es reine Sätze, empirische, wenn es Sätze des empirischen Verstandes sind. Die Ableitung aus dem Princip geschiehet durch Schlüsse (λογισμος). Die Vernunft subsumiret unter die allgemeinen Begriffe als allgemeine Regeln die Sätze, und bestimmet dadurch die Verbindung und den Zusammenhang derselben. Hierdurch werden die Sätze erst fixirt; sie bekommen Festigkeit und eine unwandelbare Evidenz, die sich auf deutlich erkannte

50) Timaeus S. 348.

51) de Republica VI. S. 124. το τοινυν ἑτερον μανθανο τμημα τυ νοητυ λεγοντα με τυτο, ὑ αυτος ὁ λογος ἁπτεται, τῃ τυ διαλεγεσθαι δυναμει τας ὑποθεσεις ποιυμενος, υκ αρχας, αλλα τῳ οντι ὑποθεσεις, οἱον επιβασεις τε και ὁρμας, ἱνα μεχρι τυ ανυποθετυ επι την τυ παντος αρχην ιων, ἁψαμενος αυτῆς, παλιν αυ εχομενος των εκεινης εχομενων, ὑτως επι τελευτην καταβαινῃ.

erkannte Gründe stüzt [52]). Aus diesen Ursachen nennt Plato die Vernunft auch das Vermögen zu schließen (λογιστικον) und das Vermögen der Wissenschaft (επιστημη) [53]).

Da die Ideen die Begriffe von den Dingen an sich sind, und sie nur allein die Vernunft erkennet, so ist sie daher auch das Vermögen, das Ding an sich zu erkennen, insofern es ist, d. h. insofern es nichts weiter als das Ding an sich ist [54]).

Durch die Erkenntniß der Dinge an sich, oder welches eben so viel ist, durch die Ideen ist es der Vernunft erst möglich etwas zu erkennen. Denn erkennen heißt den Gattungsbegriff von einem Dinge, und die unter ihm enthaltenen Gegenstände deutlich erkennen, und beide von einander unterscheiden [55]).

Das Gemeinschaftliche der Verrichtungen des Verstandes und der Vernunft bestehet in der Vergleichung der Vorstellungen, wodurch die Aehnlichkeit und Verschiedenheit abgesondert wird. Der Verstand bemerket das Aehnliche in mehrern Vorstellungen, faßt es zusammen, und bildet daraus Begriffe und Sätze. Die Vernunft

52) Sophista S. 275. Meno S. 385. ὥστε ὃ πολλὰ ἀξιὰ εἰσι (δοξαι), ἑως αν τις αυτας δηση αιτιας λογισμῳ. τουτο δ' εστιν αναμνησις. Diese Gründe sind die Ideen, welche, weil sie, nach Platos Voraussetzung, die Seele schon in einem andern Leben sich vorgestellt hat, nur Wiedererinnerungen sind, wenn sie durch Abstraktion wieder hervorgerufen werden.

53) de Republica VI. S. 367, 371. de Republica V. S. 61.

54) de Republica V. S. 62. επιστημη μεν γε που οπι τῳ οντι, το ον γνωναι ὡς εχει.

55) de Republic. V. S. 59. δυναμενος καθεραν και αυτο το καλον και τα εκεινου μετεχοντα, και ουτε τα μετεχοντα, αυτο, ουτε αυτο, τα μετεχοντα ἡγουμενος — τουτου μεν την διανοιαν ὡς γιγνωσκοντος γνωμην αν ερθως φαιμεν.

Digitized by Google

kunft kann nicht den Zusammenhang zwischen Sätzen bestimmen, sie kann nicht einen niedern Begriff unter einen höhern begreifen, ohne Vergleichung in Ansehung der Identität und Verschiedenheit, Aehnlichkeit und Unähnlichkeit. Das Resultat der Vergleichung ist die Verbindung oder Trennung der Vorstellungen [56]).

Wir müssen jezt noch etwas über das Verhältniß und den Zusammenhang der Sinnlichkeit und des Denkvermögens reden. Beide Vermögen sind durch ihre Natur und durch die Verschiedenheit der Gegenstände von einander unterschieden, wie wir oben gesehen haben. Auch bemerkt Plato noch einen Unterschied in Ansehung der Entwickelung. Die Sinnlichkeit ist bei den Menschen, so bald als sie gebohren sind, vorhanden; das Denken aber kommt viel später zum Vorschein, und entwickelt sich nur durch lange Erfahrung und viel Uebung [57]). Ungeachtet aller dieser Verschiedenheiten findet sich eine gewisse Verbindung zwischen beiden. Erstlich beide Vermögen gehören einem Subjekt an, wodurch sie und die davon abhängenden Vorstellungen in Verbindung kommen [58]). Zweitens die Entwickelung des Denkvermögens ist nur vermittelst der Sinnlichkeit möglich. Diese liefert dem Verstande den Stoff, den er bearbeitet, und durch die Thätigkeit des Verstandes werden die reinen Begriffe, die Ideen, zum deutlichen Bewußtsein entwickelt. Dieses gehet auf folgende Weise zu. Der Verstand erzeugt aus dem durch die Sinne gegebenen Stoffe Begriffe und Urtheile; er vergleicht mehrere von ähnlicher Art, faßt das Gemeinschaftliche in einen Begriff. Hierdurch wird der Gattungsbegriff, welcher in der Vernunft unentwickelt liegt, entwickelt, und zum deutlichen Bewußtsein erhaben. Zum Beispiele dient der ursprüngliche Begriff

56) Timaeus S. 316. Philebus S. 217, 218.
57) Theaetet. S. 143.
58) de Republic. V. S. 30.

Digitized by Google

Begriff von der Schönheit [59]). Es ist wahrscheinlich, daß Plato bei Erzeugung der empirischen Begriffe und Sätze eine Mitwirkung der noch nicht entwickelten Vernunftbegriffe annahm, indem sie die Regel enthalten, nach welcher der Verstand das Aehnliche verbindet [60]). So würde also das Denkvermögen durch die Bearbeitung des sinnlichen Stoffes nach den ihm eigenthümlichen Formen, dieser selbst bewußt, und faßte sie in Begriffe auf.

Die Sinnlichkeit ist also zu der Entwickelung der reinen Begriffe nothwendig, weil sie dem Verstande den ersten Stoff liefert, an welchem er seine Thätigkeit äussern kann. Wenn aber das Denken einmal in Gang gebracht ist, so entließ Plato, wie es scheint, die Sinnlichkeit ihrer Dienste, und glaubte, die Vernunft könne ohne ihre Mitwirkung reine Erkenntniß und Wissenschaft zu Stande bringen. Dieses kam daher, daß es ihm an dem bestimten Begriffe von der Sinnlichkeit als Vermögen, den Stoff zu Vorstellungen zu empfangen, fehlte, und daß er daher die äußere Receptivität nicht von der innern unterschied. Bei dem reinen Denken darf nichts empirisches mit eingemischt werden, aber die Spontaneität kann nicht ohne die Receptivität wirksam seyn. Wenn daher Plato bei seiner Behauptung, die Vernunft müsse sich bei ihrem Denken von aller Gemeinschaft mit dem Körper und den Sinnen losmachen, das Erstere verstand, so hatte er unstreitig Recht, irrte sich aber, wenn er das leztere sagen wollte [61]). Welchen Sinn aber jene Behaup-

59) Symposium S. 245.

60) Phaedo S. 170. προ γαρ τυ αρξασθαι ἡμας ὁραν η ακυειν, και τ' αλλα αισθανεσθαι, τυχειν εδει πυ ειληφοτας επιστημην αυτυ τυ ισυ, ὁ, τι εστιν, ει εμελλομεν τα εκ των αισθησεων ισα εκεισε ανοισειν.

61) Phaedo S. 147. 189.

hauptung eigentlich hat, ist nicht leicht auszumachen; weil es an einem bestimmten Begriff der Sinnlichkeit fehlet. Wenn man bei den Worten stehen bleibt, so will er nur bei der Beschäftigung der reinen Vernunft alle empirische Vorstellungen entfernt wissen, und das Streben nach Erkenntniß der Wahrheit durch kein sinnliches Interesse schwächen oder verrücken lassen. Aber auf der andern Seite kommen auch Stellen vor, wo er die Sinnlichkeit blos allein auf den äußern Sinn, auf das Vermögen durch Eindrücke von Außen zu Vorstellungen zu gelangen, einschränket; wo er von einem Denkvermögen spricht, das nicht allein von einem sinnlichen Vermögen nicht abhängig, sondern auch bei dem wirklichen Denken, keines Beitrags der Sinnlichkeit bedürftig ist [62]). Es ist wahr, daß er der Seele das Vermögen des Denkens unabhängig von aller Sinnlichkeit nicht in dieser Welt, sondern in einem andern Zustand, in dem sie vor diesem Leben gewesen ist, und in den sie nach dem Tode wieder kommen kann, zuschreibt [63]). Aber eben daraus folgt doch unstreitig, daß er noch keinen bestimmten Begriff von der Sinnlichkeit, die zu allem Vorstellen unentbehrlich ist, hatte, und daraus läßt es sich erklären, daß er sich in seinen Aeußerungen über diese Gegenstände nicht gleich blieb. Das Afficiertwerden von Innen war ihm nicht ganz unbekannt geblieben, wie wir oben gezeigt haben; aber er hatte dieses nicht in den Begriff von der Sinnlichkeit aufgenommen, und dadurch den Begriff zu enge gemacht. Wenn er also das Afficiertwerden von Außen von dem reinen Denken ausschloß, wie es nothwendig ist, so wurde natürlich bei dem Denken alle Sinnlichkeit ausgeschlossen, und ein Vermögen des Vorstellens, die Empfänglichkeit, geläugnet. Dieser Irrthum war um so leichter, da er dem Verstand und der

62) Phaedo S. 151. 154. 173.

63) Phaedo ibid.

Digitized by Google

der Vernunft die reinen Begriffe gegeben sein ließ, welche also die räsonnirende Vernunft schon verstand, und nur zu entwickeln brauchte. Wie diese Begriffe in dem Denkvermögen vorkommen, ob sie als Anlagen oder besser Formen des Verstandes und der Vernunft, oder als angeborne Vorstellungen müssen gedacht werden, das hatte Plato noch nicht untersucht. Er blieb bei der Entdeckung stehen, daß die Gattungsbegriffe nicht aus der Sinnlichkeit entstehen, sondern dem Denkvermögen angehören, und daß aus ihnen die räsonnirende Vernunft die ersten Gründe aller Wissenschaft und Erkenntniß entwickelt, ohne über die weitern Bedingungen dieser Bearbeitung Untersuchung anzustellen.

Zweiter Abschnitt.

Theorie des Erkennens.

Da wir den Hauptinhalt dieses Abschnitts aus dem Theätet nehmen müssen, der aber von der Wissenschaft (επιστημη) handelt, so müssen wir gleich im Voraus erinnern, daß das Wissen und das Erkennen bei dem Plato gleichbedeutende Ausdrücke sind. Die Gründe von der Verwechselung zweier so wichtiger Begriffe werden sich am Schlusse dieser Abhandlung entdecken lassen. Jezt führe ich nur einstweilen einige Stellen an, woraus die Identität der Worte γνωσις und επιστημη erhellet[1]).

Plato erkannte die Wichtigkeit dieses Begriffes. Denn da alles Denken und Untersuchen auf Erkenntniß und Wissenschaft abzielet, so ist es so gar unmöglich ordentlich zu denken, wenn man sich selbst noch keine Rechenschaft von diesem Begriff geben kann. Wenn man daher dem Philosophen die Pflicht auflegt, nur aus deut-

1) Charmides V. B. S. 132. de republic. V. S. 63. VI. S. 119.

Digitized by Google

lichen Begriffen zu philosophiren und sich aller unentwickelten und unbestimmten zu enthalten, so könnte er gar nicht philosophiren, so lange er noch nicht über die Begriffe von Wissen und Erkennen mit sich selbst einig ist [2]). So unentbehrlich dieser Begriff aber ist, so schwer ist es auf der andern Seite, vollkommen deutlich zu erklären, was das Wissen und Erkennen sei. Viele Denker waren, wie Plato versichert, grau geworden, ehe sie den Begriff durch ihr Nachdenken gefunden hatten [3]). Es war daher auch noch keine Erklärung vorhanden, welche einen so denkenden Kopf, wie Plato, hätte befriedigen können, und der oben genannte Dialog beschäftiget sich mehr damit, die falschen Begriffe von der Erkenntniß zu widerlegen, als den richtigen aufzustellen. Eine solche Kritik ist zwar nicht zureichend, um zu erklären, was das Erkennen sei, indem sie mehr zeigt, was es nicht ist; aber doch ist sie auch darum schon verdienstlich, daß sie den Wunsch nach besserer Belehrung erwecket, und den Forschungsgeist befördert [4]). Wir werden also hier dem Plato folgen, und mit ihm erstlich betrachten, worin die Erkenntniß nicht bestehe, um dann mit Vergleichung anderer Stellen seinen eignen Begriff aufzusuchen.

In dem Theätet werden nicht weniger als vier Erklärungen von der Erkenntniß vorgetragen, welche Plato als falsch verwirft. Nach der einen war Erkennen so viel, als Anschauen und Empfinden; nach der zweiten, so viel als Urtheilen; nach der dritten, so viel als Erkenntniß haben; und endlich nach der vierten, aus Gründen urtheilen.

Die erste Erklärung, welche jede sinnliche Vorstellung zur Erkenntniß machte, gründete sich zum Theil auf eine

2) Theaetet. S. 166, 178.

3) Theaetet. S. 178.

4) Theaet. S. 144, 145.

Digitized by Google

eine höchst mangelhafte Kenntniß von dem Vorstellungsvermögen, theils auf ein besonderes physiologisches oder metaphysisches System. Die größten Denker hatten die Unterscheidungsmerkmale zwischen den Vorstellungen der Sinnlichkeit und des Verstandes noch nicht deutlich entwickelt, sondern sie hielten beide, als Arten einer Gattung, für einerlei [5]). Der Verstand war nicht von dem Empfindungsvermögen unterschieden worden — eine Behauptung, welche Helvetius mit so viel Scharfsinn ausgeführet hat — daher konnten sie dem Verstande bei der Erkenntniß keinen besondern Antheil und Beitrag anweisen.

Die Klarheit der sinnlichen Vorstellungen und der dadurch vorgestellten Gegenstände, verbunden mit dem Mangel einer Unterscheidung zwischen der Vorstellung und dem Vorgestellten, erzeugte natürlich die Meinung, daß durch diese Vorstellungen die Dinge an sich vorgestellt würden. Und weil diese Vorstellungen unmittelbar auf ein Objekt bezogen werden, so war der Irrthum sehr verzeihlich, die anschauliche Erkenntniß für die einzige mögliche, und die Sinnenwesen für die einzigen erkennbaren Gegenstände zu halten. Eine Folge von beiden Vorstellungsarten war die Behauptung, daß alles sich verändere, oder wie es damals hieß, daß alles fließe. Denn ein Gegenstand erschien bald mit diesen bald mit andern Beschaffenheiten, und weder derselbe Mensch noch mehrere Menschen erhielten von einem und demselben Gegenstand einerlei Eindrücke [6]). Nach jenen Grundsätzen war es also ganz richtig geschlossen, daß jeder Gegenstand das ist, was er jedem erscheint, und daß es nichts Beharrliches, Unveränderliches und Absolutes giebt, sondern alle unsere Erkenntniß nur Beziehungen und

5) Aristotel. Metaphys. III, 5.

6) Theaet. S. 72, 73.

Digitized by Google

Verhältnisse auf die empfindenden Wesen zum Gegenstande hat. Dieses System, wozu Protagoras durch seine Behauptung, daß der Mensch das Maaß aller Dinge sei, den ersten Grund gelegt, das Plato aber wahrscheinlich etwas mehr entwickelt hatte, bestehet aus folgenden Sätzen.

I. Außer der Körperwelt ist nichts. Es giebt nur Körper und deren Prädicate, Bewegung und Veränderung.

II. Es giebt zwei Arten der Veränderung. Die eine entspringt aus dem Vermögen zu wirken; andere aus dem Vermögen zu leiden.

III. Aus Verbindung von beiden entstehet die sinnliche Vorstellung (αἴσθησις), und das sinnlich Vorgestellte (αἰσθητόν.) Die Gegenstände afficiren das Gemüth, sie wirken; das Gemüth empfängt die Eindrücke, es leidet. Die Empfangung des Gegebenen ist die Empfindung, sinnliche Vorstellung: das Gegebene von dem Gemüth aufgenommene ist das Vorgestellte; dasjenige, worauf dieses bezogen wird, der vorgestellte Gegenstand.

IV. Die sinnliche Vorstellung entstehet nur allein durch Vereinigung beider Veränderungen. So entstehet z. B. eine Anschauung durch das Gesicht, wenn ein Gegenstand auf das Auge wirkt, und dieses afficieret wird [7]).

V. Jedes Ding ist nur etwas für die Menschen, in so fern er vorgestellt wird, und es wird nur vorgestellt durch die Vereinigung von etwas Wirkendem und Leidendem, d. h. durch Veränderung. Was ein Ding durch Veränderung erscheint, das ist es für den, dem es erscheint.

VI. Wenn

7) Theaetet. S. 76—80.

Digitized by Google

VI. Wenn das Gemüth, das Leidende, verändert wird, so muß der Gegenstand anders erscheinen, wenn er auch an sich nicht verändert würde.

VII. Jede Erkenntniß ist also das Resultat aus dem Verhältniß der Gegenstände zum Gemüth, und des Gemüthes zu den Gegenständen.

VIII. Die Erkenntniß ist daher nur subjektiv. Jeder Mensch erkennt nur, was ein Ding für ihn, d. h. für seine Empfindung ist. Wie ihm aber auch ein Gegenstand erscheine, das ist für ihn der Gegenstand. Und so bei jedem andern Menschen. Der Mensch ist also das Maaß oder der Richter aller Dinge, wie sich Protagoras ausdrückte.

IX. Jede Veränderung des Verhältnisses verändert auch den Inhalt der Erkenntniß. Umgekehrt gilt auch der Schluß von der Erkenntniß auf die Veränderung des Gegenstandes. Wenn ich die Zahl Sechs neben Vier setze, so ist jene gröſſer; neben zwölf aber kleiner. Dieß läßt sich ohne Veränderung nicht denken. Denn gröſſer kann nichts werden ohne Zunahme, noch kleiner ohne Abnahme [8]).

X. Wir erkennen nichts Absolutes, nur Relationen. In Absicht der Veränderungen ist dieses von selbst klar. Gesezt aber auch, wir nähmen die beharrlichen Eigenschaften, oder das Wesen der Dinge wahr, so erkennen wir sie doch nicht an und für sich, sondern allezeit in Verbindung und Verhältniß mit etwas anderm [9]).

8) Theaetet. S. 71—75.

9) Theaetet. S. 86, 87.

Digitized by Google

Gegen diese Theorie, in so fern sie die Entstehung der sinnlichen Vorstellungen betrifft, hat Plato fast gar keine Einwendung gemacht, es sei nun, daß sie in den Hauptsätzen auch die seinige war, oder, daß er es nicht für nöthig hielt, sie von dieser Seite zu widerlegen. Sein Hauptaugenmerk war auf den Satz gerichtet, daß Empfindung und Anschauung Erkenntniß sei; diesen konnte er nicht zugeben, ohne seine ganze Philosophie zu zernichten. Denn wie kann mit der Behauptung, daß alles in stetem Wechsel sei, die Annahme eines unabänderlichen Gesetzes der Sittlichkeit und eines obersten Zwecks für alle Menschen bestehen? [10])

Und wenn wir auch jezt von diesen übersinnlichen Gegenständen abstrahiren, so giebt es doch noch mehrere Seiten, von welchen die obige Theorie als falsch und unzulässig erscheint. Man nimmt an, daß in Träumen, in Krankheiten und im Wahnsinne die Empfindungen nicht so wahr sind, als in dem wachenden und gesunden Zustande. Weit gefehlt, daß die Vorstellungen in diesen Zuständen wahr sein sollten, so haben sie oft gar keine objektive Realität. Nach seiner Theorie ist es schlechterdings unmöglich, diese (objektiv) falschen Vorstellungen von den (objektiv) wahren zu unterscheiden. Ueberhaupt gebe es gar kein Merkmal, wodurch das Wachen und das Träumen unterschieden werden könnte. Denn in dem Traume folgen die Vorstellungen eben so auf einander, wie im Wachen. Es wäre also möglich, daß wir, die wir jezt über etwas räsonniren, dieses im Traume thäten, und um nichts wunderbarer, als wenn man im Traume Träume erzählet. Da nun die Zeit, welche wir verschlafen, beinahe derjenigen gleich ist, da wir wachen, so muß das Gemüth nothwendig in Widerstreit mit sich gerathen, welchen Vorstellungen sie objektive Realität beilegen soll. In Ansehung der Krankheiten und

10) Theaetet. S. 81.

und des Wahnsinns ist zwar die Zeit ungleich. Allein wer will nach der Länge oder Kürze der Zeit die Wahrheit der Vorstellungen bestimmen? Der erste Fehler der Theorie bestehet also darin, daß sie die Unterscheidung zwischen (objektiv) wahren Vorstellungen und Einbildungen unmöglich macht [11]).

Dieses Räsonnement entscheidet die Sache noch nicht. Die Vertheidiger der Behauptung, daß jede sinnliche Vorstellung auch Erkenntniß sei, können sich noch immer gegen diese Folgerungen verwahren. Weit entfernt, die Wahrheit der Vorstellungen in dem Traume oder Wahnsinne zu läugnen, so können sie dieselbe vielmehr als eine Folge aus ihrem Grundsatze annehmen. Sie sagen so: Ein Mensch, der krank ist oder schläft, ist in einem andern Zustande, als wenn er gesund oder wachend ist. Die Dinge müssen also in dem einen Zustande ganz anders auf Menschen wirken als in dem andern; die Vorstellungen müssen verschieden sein, ob sie gleich in beiden Zuständen wahr sind. Der Wein schmeckt dem Gesunden süße, dem Kranken aber bitter. Denn das Subjekt ist verändert; die Verbindung zwischen beiden hat sich geändert; daher bekommt das Objekt eine andere Beschaffenheit und das Subjekt eine andere Empfindung. Hierbei leidet die Wahrheit und Realität der Vorstellungen gar nichts. Denn was mich afficieret, das ist für mich, und ist es für mich nur allein; denn ich empfinde es. Jede Empfindung ist ein Theil von meinem Sein und Wesen [12]).

Plato widerleget dieses Räsonnement nicht unmittelbar, sondern er stellt dagegen mehrere Widersprüche auf, welche sich aus dem Hauptsatze ergeben. Wenn es wahr ist, daß allein die Sinnlichkeit das Erkenntniß-

11) Theaetet. S. 81—83.

12) Theaetet. S. 83—87.

Digitized by Google

vermögen ausmacht, so muß man zugeben, daß die unvernünftigen Thiere eben so viel Ansprüche auf Erkenntniß und Wissenschaft machen können, als die Menschen und selbst die Götter. So besitzt kein Mensch mehr Kenntnisse und Einsichten, so hat keiner mehr Verstand und Beurtheilungskraft; so darf keiner des andern Vorstellungen prüfen und beurtheilen; so ist die Logik, die sich damit vorzüglich beschäftiget, das thörigtste Unternehmen [13]).

Wichtiger als diese Einwürfe, welche nur apogogisch sind, sind diejenigen, welche aus der Beschaffenheit der sinnlichen Vorstellungen selbst herfließen. Wenn man behauptet, daß die sinnliche Vorstellung von der Erkenntniß nicht verschieden ist, so muß man auch annehmen, daß wir die Sprache der Ausländer, welche wir nicht verstehen, wissen, wenn wir ihre unverständlichen Töne hören, oder die Sprachzeichen lesen. Doch dagegen läßt sich noch erwiedern, daß wir von einer Sprache nur das erkennen, was wir durch das Auge oder Ohr empfinden, nemlich die Sprachzeichen und Sprachtöne, nicht aber ihren Inhalt. Von den ersten erkennen wir ihre Gestalt und Farbe; von den lezten ihre Höhe und Tiefe [14]).

Wenn einer etwas angeschauet und empfunden hat, und die Vorstellung erhält sich in dem Gedächtniß, so kann man fragen, ob die Wiedererinnerung auch Erkenntniß sei oder nicht. Wird die Frage bejahet, so ist die obige Erklärung zu enge; wird sie verneinet, so folgte ein Widerspruch, daß einer, der etwas weiß, (sich bewußt ist) es nicht weiß. Und wenn ein Mensch mit dem einen Auge etwas siehet, oder welches eben so viel ist, erkennet, und das andere verschließt, so würde daraus der ungereimte Satz folgen, es sei möglich, die nemliche Sache

13) Theaetet. S. 89. 90.
14) Theaetet. S. 93.

Digitized by Google

Sache zu erkennen, und zur nemlichen Zeit nicht zu erkennen. Die Ungereimtheit jener Behauptung leuchtet noch mehr ein, wenn man fragt, ob es möglich sei, die nemliche Sache scharf oder blöde, in der Nähe oder in der Ferne, lebhaft oder schwach, zu wissen und zu erkennen [15]).

Plato läßt hier die Sache noch nicht ruhen, sondern sucht alles auf, um die Behauptung, die er widerlegen will, zu rechtfertigen, damit die Widerlegung desto gründlicher ausfalle. Empfinden und sich erinnern, läßt er den Protagoras antworten, ist nicht einerlei; der Zustand des Subjekts wird also anders, wenn es empfindet und wenn es eine Gedächtnißvorstellung hat. Man darf zwar ohne Bedenken einräumen, daß ein Mensch zu gleicher Zeit denselben Gegenstand erkennet und nicht erkennet. Wem aber vor dieser Behauptung bange ist, der muß nur nicht eingestehen, daß das veränderte Subjekt in eben demselben Zustande ist, in welchem es war, ehe es verändert wurde. Die Hauptsätze, welche widerleget werden müßten, sind: daß nicht jeder Mensch seine eignen Sinne habe; daß nicht dem, der eine Empfindung hat, die Sache so oder anders erscheine; oder, wenn den Dingen ein objektives Sein beigelegt werden soll, ob nicht derjenige, dem sie erscheinen, dieses bestimmen müsse. — Durch die Behauptung, daß die Empfindung Erkenntniß sei, wird nicht jeder Unterschied unter den Menschen aufgehoben, sondern vielmehr bewiesen. Denn eben darin sind die Menschen unterschieden, daß jedem die Dinge anders erscheinen. Eben so wenig wird dadurch geläugnet, daß einige Menschen weiser und einsichtsvoller sind als die andern. Ein Weiser ist nemlich nicht derjenige, der wahrere Vorstellungen hat, sondern derjenige, der machen kann, daß das wirkliche oder scheinbare Böse wirklich besser werde oder scheine. Dem Kran-

15) Theaetet. S. 94—99.

Kranken schmeckt das bitter, was dem Gesunden süße scheint. Beide Vorstellungen sind wahr, denn keiner kann das nicht Wirkliche oder ihn nicht afficierende empfinden. Aber der Unterschied findet statt, daß der Kranke in einem verdorbenen Zustande empfindet, welchem seine Vorstellungen gemäß sind. Der Arzt kann nur machen, daß er sich in einem bessern Zustande vorstelle, und darum ist er weise. Eben so bewirken die Weisen und die Redner, daß den Staaten das Gute anstatt des Bösen recht scheine. Aber so lange eine Regierung etwas für Recht und Gut hält, so lange ist es das für diese Regierung [16]).

Um diese Behauptung gründlich zu widerlegen, so müssen wir die Sache noch genauer untersuchen. — Wenn Protagoras behauptet, daß für jeden das wirklich sei, was ihm erscheinet, so muß dieses von allen Menschen und allen Vorstellungen gelten. Sie müssen alle objektiv wahr sein, und in so fern ist keiner weiser. Allein die Menschen handeln diesem System ganz entgegen, wenn sie eingestehen, daß bei ihnen Wissen und Nichtwissen angetroffen werde, daß zu dem erstern richtige Begriffe, zu dem zweiten falsche Begriffe gehören. Protagoras mag nun seine Behauptung oder diese entgegenstehende für wahr anerkennen, so fällt sein System über den Haufen. Thut er das lezte, so gestehet er, daß nicht alle Vorstellungen wahr sind; ergreift er die erste Parthie, so widerspricht ihm der größte Theil der Menschen, deren Urtheil nach seinem eigenen System gültig ist. Vor allen Dingen muß jedem Menschen das allgemeine Recht, des andern seine Vorstellungen und Urtheile zu beurtheilen, unangetastet bleiben [17]).

Wollte man auch zugeben, daß die Vorstellungen von der Gerechtigkeit, Heiligkeit, Schönheit, Häßlichkeit,

16) Theaetet. S. 99—108.
17) Theaetet. S. 107—110.

Digitized by Google

keit, die sich die Menschen nur je machen mögen, wahr sind, so wird doch niemand behaupten können, daß, was den Menschen nützlich scheinet, dieses auch deshalb nützlich sein müsse. Denn die Erfahrung lehret, daß sich die Regierungen in den Gesetzen, welche auf das Beste der Staaten abzielten, sehr oft geirret haben. Und da die Gesetze auch das künftige Gute zum Gegenstand haben, so fragt es sich, ob der Mensch ein Kriterium von dem, was geschehen wird, besitze. Nach Protagoras System müßte dieses Kriterium die Empfindung und Vorstellung von dem Künftigen sein, d. h. es müßte deswegen geschehen, weil er meint, es werde geschehen. Allein es ist offenbar, wie trüglich alle diese Vorstellungen sind. Oft haben die Menschen in diesem Punkte entgegengesetzte Vorstellungen; z. B. der Arzt glaubt, der Patient werde kein Fieber bekommen, der Patient aber stellt sich das Gegentheil vor. Was wird da geschehen? Wird der Patient das Fieber etwa bekommen und nicht bekommen? In vielen Fällen weiß auch der Kunstverständige viel richtiger zu urtheilen, als der Laie. Diese Gründe und vorzüglich der obige, daß Protagoras alle und jede Empfindungen der Menschen zu Richtern über die Wahrheit der Empfindungen macht, sind entscheidend, und widerlegen die Behauptung, daß jede Empfindung Erkenntniß sei, unwiderlegbar [18]).

Allein so lange es noch dahin steht, ob nicht in Ansehung des jedesmaligen Eindrucks, welcher den Stoff zu den Anschauungen und Urtheilen enthält, die sinnlichen Vorstellungen (objektive) Wahrheit enthalten, so ist auch dieses ganze Gebäude, welches alle Erkenntniß von den Sinnen ableitet, noch nicht umgestoßen [19]). Plato stellt hier ein wichtiges Problem auf,

18) Theaetet. S. 112. 124—127.

19) Theaet. S. 128. περι δε το παρον ἑκαστῳ παθος, εξ ὡν αἱ αισθησεις και αἱ κατα ταυτας δοξαι γιγνονται, χαλεπωτερον ἑλειν, ὡς υκ αληθεις.

auf, von welchem, wie er sehr gut einsah, die eigentliche Entscheidung der Streitfrage abhing. Im Vorhergehenden hatte er gezeigt, daß die Behauptung, jede mögliche Erkenntniß gehöre ausschließend den Sinnen an, auf lauter Widersprüche und Ungereimtheiten führe. Jezt kommt er der Untersuchung näher, indem er die Frage aufwirft, ob nicht die sinnlichen Vorstellungen deswegen objektive Realität haben, weil sie aus Eindrücken entstehen, welche die Objekte der Anschauung unmittelbar liefern. Diese Frage beantwortet er aber nicht in ihrem ganzen Umfange, sondern nur in Rücksicht auf das Heraclitische und Protagoräische System von der allgemeinen Veränderlichkeit aller Dinge. Nach diesem giebt es keine andere Erkenntniß als durch die Sinne; wir erkennen durch sie die Dinge an sich, aber sie sind weiter nichts als Veränderungen, oder das Produkt aus der Veränderung des Objekts und Subjekts, aus ihrer Wechselwirkung. Plato widerleget dieses System dadurch, daß er zeigt, daß, wenn weiter nichts als das Veränderliche existirt, es gar keine Erkenntniß giebt, weil diese die Vorstellung der Dinge an sich ist, bei denen keine Veränderung angetroffen wird.

Heraclitus und seine Anhänger behaupten eine allgemeine Veränderlichkeit aller Dinge. Da es nun zwei Arten von Veränderung giebt (κινησις), die eine Veränderung des Orts, Bewegung, (περιφορα); die zweite Veränderung der Qualität (αλλοιωσις): so müssen sie, um consequent zu sein, die Veränderung aller Dinge in beiden Rücksichten behaupten. Jedes Ding wird im Raume bewegt, und seinen Eigenschaften nach verändert. So muß sich also auch ein weißes Objekt ändern, daß es nicht mehr dem Auge weiß erscheinet, sondern in eine andere Farbe übergehet. Dieses folgt aus jenem System. Dann ist es aber auch nicht möglich, es unter einem bestimmten Merkmal vorzustellen. Da es im beständigen Wechsel ist, so ist es so wenig weiß als etwas anders.

Eben

Digitized by Google

Eben so ist es mit der Anschauung und Empfindung. Das Sehen und Hören verändert sich beständig; man kann es also so wenig Sehen als Nichtsehen, Hören und Nichthören nennen. Ist nun die Anschauung und Empfindung Erkenntniß, so ist auch eben so gut Nichterkenntniß, wenn die Sinne immer verändert werden. Jede Antwort auf eine Frage, sie falle aus, wie sie will, bejahend oder verneinend, ist so gut wahr oder falsch, als die andere. Doch widerspricht auch schon der Gebrauch des Worts so diesem System; denn es drückt etwas Beharrliches aus. Man müßte sich lieber des Ausdrucks, auf keine Weise, bedienen, wenn man es in dem unbestimmten Sinne nimmt [20]). Aus diesen Untersuchungen ergiebt sich das Resultat, daß aus der Sinnlichkeit allein, nach der angenommenen Hypothese von einem allgemeinen Wechsel aller Dinge, keine Erkenntniß entspringen kann.

Zulezt widerlegt Plato diese Theorie auch aus der Natur des Vorstellungsvermögens. Diejenigen, welche behaupten, daß die Sinnlichkeit allein das Erkenntnißvermögen ausmache, müssen nothwendig annehmen, daß es kein anderes Vermögen des Vorstellens gebe. Wenn daher gezeigt werden kann, daß es noch ein anderes Vermögen giebt, das von der Sinnlichkeit völlig verschieden ist, so ist auch die Erklärung von der Erkenntniß falsch. Durch die Sinnlichkeit stellen wir uns das Einzelne vor. Aeußere Bedingungen derselben sind die fünf Sinne; sie sind eben so viele Kanäle, durch welche die Sinnlichkeit einen Stoff zu Vorstellungen erhält. Daher beziehet das Gemüth alle Empfindungen und Anschauungen, die es auf diesem Wege erhält, auf den Körper (oder vielmehr auf ein Organ, vermittelst dessen es afficiert wird). Jeder Sinn hat nur eine Art von Gegen-

20) Theaetet. S. 121—137.

Gegenständen, welche durch einen andern nicht wahrgenommen werden können; so nehmen wir durch das Auge Farben, durch das Gehör Töne wahr. Wenn wir also Vorstellungen haben, die sich auf beide beziehen, oder wenn wir über beide denken, so können diese Vorstellungen weder durch den einen noch durch den andern Sinn entstanden sein. So denken wir erstlich, daß beides die Töne und die Farben etwas sind; zweitens daß sie beide jedes mit sich selbst identisch, von dem andern aber verschieden sind; drittens, daß sie also zwei Objekte sind. Diese Begriffe von Einheit, Einerleiheit, Aehnlichkeit und so weiter sind also nicht aus der Sinnlichkeit genommen. Welches auch noch daraus erhellet, daß wir diese Vorstellungen auf keinen Sinn und Organ, durch dessen Vermittelung sie in die Seele gekommen wären, beziehen können. Sie werden vielmehr von der Seele selbst, unabhängig von aller Organisation, erzeugt. Diese Vorstellungen unterscheiden sich von denen der Sinnlichkeit dadurch, daß sie die gemeinschaftlichen Merkmale mehrerer Vorstellungen enthalten, und daß sie dazu dienen, ein Ding zu bestimmen, was es ist, und nicht ist.

Die Sinnlichkeit kann das Erkenntnißvermögen nicht ausmachen. Denn welches Vermögen weder Wesen noch Wahrheit erkennet (welches ohne Begriffe nicht geschehen kann), das giebt auch keine Erkenntniß oder Wissenschaft. Nun erkennen wir durch sinnliche Vorstellungen weder das Eine noch das Andere (den Grund davon hat Plato nicht angegeben; aber er liegt schon in den Begriffen von Sinnlichkeit und dem Verstande. Nur der Verstand urtheilet durch Begriffe, und nur durch Urtheile ist das Wesen und die Wahrheit, oder das objektive Sein bestimmbar). Also kann das Wesen und die Wahrheit nur durch die Thätigkeit des Verstandes, durch das Denken erkannt wer-

Digitized by Google

werden [21]). Durch diese Untersuchung haben wir zwar noch nicht den Begriff von der Erkenntniß gefunden, aber doch den Weg zu Bestimmung desselben gebahnt, indem wir gezeigt haben, daß er aus dem Vermögen der Sinnlichkeit nicht abgeleitet werden kann.

Hierdurch ist der zweite Begriff von Wissenschaft vorbereitet. Das Vorstellen durch die Sinnlichkeit ist nicht Erkenntniß, also wird es das Urtheilen durch den Verstand sein. Erkenntniß ist ein Urtheil (δοξα) [22]). Dieser Begriff ist dem Plato noch nicht befriedigend. Denn wenn dieser Begriff wahr sein sollte, so würde es doch nur auf ein wahres Urtheil passen. Die Erklärung ist also zu weit. Zweitens. Dieser Begriff setzt schon den bestimmten Begriff von Wahrheit voraus, der einer der schwierigsten in der ganzen Philosophie ist, und nicht eher ausgemacht werden kann, als bis der Begriff von Erkenntniß gefunden ist [23]). Von den Untersuchungen über die Wahrheit und Falschheit der Urtheile werden wir unten in dem dritten Abschnitt Rechenschaft geben. Drittens. Auch ein wahres Urtheil ist noch von der Erkenntniß und Wissenschaft verschieden, welches am besten aus den Wirkungen der Beredsamkeit erhellet. Die Redner bringen bei den Richtern Ueberzeugungen von der Wirklichkeit einer Begebenheit, oder dem Urheber einer That hervor, nach welchen sie eine Rechtsfrage entscheiden. Wenn diese Ueberzeugungen wahr sind, so urtheilen die Richter nach der Wahrheit. Aber haben sie deswegen auch Erkenntniß oder Wissenschaft von dem, was sie nicht gesehen, was sie nur aus Zeugnissen kennen? [24])

Noch

21) Theaet. S. 139—144.

22) Theaetet. S. 145.

23) Theaetet. S. 146—166.

24) Theaet. S. 174, 175.

Digitized by Google

Noch weniger befriedigend ist die dritte Erklärung: Erkennen sei so viel als Erkenntniß haben oder besitzen (επιστημην εχειν, κτασθαι). Eine Erkenntniß haben und eine Erkenntniß besitzen bedeutet nicht einerlei Sache. Man besitzt eine Erkenntniß, wenn sie in dem Gemüthe auch nur als Anlage (δυναμις) vorhanden ist, ohne Bewußtsein und ohne Anwendung derselben. Man hat eine Erkenntniß, wenn man sich ihrer bewußt ist, und sie anwendet. Den Fehler dieser Definition, daß der Ausdruck επιστημη nicht bestimmt ist, und nach einer Bedeutung so gar das bedeutet, was erklärt werden soll, läßt Plato ungerügt; er verwirft sie aus zwei andern Gründen. Erstlich läßt sich daraus die Möglichkeit der falschen Vorstellungen nicht erklären, welche durch Erkenntniß eines Gegenstandes ausgeschlossen werden. Zweytens enthält die Erklärung kein Merkmal, um die falschen Vorstellungen von den wahren zu unterscheiden [25]). Wir halten uns dabei nicht länger auf, weil es mit der Theorie von der Wahrheit und Falschheit der Vorstellungen zusammenhängt.

Mehr Aufmerksamkeit verdienet die vierte Erklärung: Erkenntniß ist ein wahres Urtheil aus Gründen (αληθης δοξα μετα λογου) [26]). Der Platonische Begriff von der Erkenntniß ist von diesem den Worten nach wenig oder gar nicht verschieden, wie wir in der Folge zeigen werden. Unterdessen da der Ausdruck von λογος so vieldeutig im Griechischen ist, und der Begriff von einem Grunde noch so wenig bestimmt war, so ist es kein Wunder, daß Plato hier fast mit denselben Worten einen Begriff von Erkenntniß aufstellte, welchen er mit dem Geiste seiner Philosophie nicht vereinbarlich fand. Aus diesem Grunde müssen wir dem Gange der Untersuchung um so genauer nachgehen, weil er uns auf die Spur brin-

25) Theaetet. S. 166—174.

26) Theaetet. S. 176.

bringen wird, das Eigenthümliche der Platonischen Theorie von dem Erkennen zu entdecken.

Nach dem jezt angeführten Begriff werden alle Vorstellungen und Urtheile, welche aus keinem Grund abgeleitet sind, aus dem Inbegriff einer Erkenntniß ausgeschlossen. Alles, wovon man keinen Grund angeben kann, ist kein Gegenstand der Erkenntniß. Die Elemente, ersten Bestandtheile, aller Dinge können aus keinem Grunde abgeleitet werden, denn sie sind einfach. Man kann sie nur mit einem Worte bezeichnen, aber mit keinem andern positiven oder negativen Prädicate denken. Denn da diese Prädicate, z. B. Identität, Verschiedenheit, Einheit u. d. gl. diesen nicht allein, sondern allen andern Dingen zukommen, so denkt man durch sie nicht, was die Elemente an sich sind, sondern was sie mit andern Dingen gemein haben. Sie sind also nicht erkennbar, sondern können nur empfunden und mit Worten bezeichnet werden. Alles übrige bestehet aus ihnen, es läßt sich also von den Elementen ableiten und erkennen, so wie die Worte und Sylben erkennbar sind, aber nicht die Elementarlaute, aus denen sie bestehen. Wer also eine richtige Vorstellung von etwas hat, ohne sich eines Grundes bewußt zu sein, der stellt sich etwas Wahres vor; aber er hat keine Erkenntniß, bis er im Stande ist, von dem, was er sich vorstellt, Rechenschaft zu geben [27]).

An dieser Theorie findet Plato nur den einzigen Satz nicht befriedigend, daß die Gründe der Erkenntniß selbst nicht erkennbar sein sollen. Die Rücksicht, welche der Urheber derselben auf die Grundlaute, Sylben und Worte genommen hatte, giebt ihm Anlaß, seine Zweifel dagegen zu entwickeln. Wenn man fragt, was ist die erste Sylbe von Sokrates, So, so kann man antworten: S und O. Diese beyden Laute sind der Grund

27) Theaet. S. 176, 177.

von der Sylbe. Aber man kann nicht weiter fragen, was ist das S, oder was ist der Grund desselben? Denn von einem Elemente giebt es nicht weiter ein Element. In so weit hat also diese Theorie Wahrheit, in so fern es über die letzten Gründe keine weitern Gründe giebt. Hingegen ist es nicht gründlich erwiesen, daß die ersten Elemente nicht erkennbar sind, da doch das aus ihnen abgeleitete, die Sylben, erkennbar ist. Zwei Fälle lassen sich hier nur denken. Entweder ist die Sylbe nichts anders, als die Elemente, die sie ausmachen, oder sie ist die Form der Bestandtheile [28]).

Ist das erste, so müssen nothwendig die einfachen Laute eben so gut erkennbar sein, als die Sylbe; denn sonst könnte man die Sylbe nicht erkennen, da sie nichts anders ist, als die einfachen Grundlaute. Wir wollen also den zweiten Fall setzen, daß die Sylbe etwas anders als ihre Bestandtheile ist, die Form des Zusammengesezten, die selbst aus keinen Theilen bestehet, sondern eine untheilbare Einheit ist. Denn wollte man annehmen, daß sie Theile hätte, so wäre sie ein Ganzes, welches mit der Totalität der Theile identisch ist. Dann ist aber die Sylbe eben so wenig erkennbar, als die Elemente, aus denen sie besteht, und zwar aus dem nemlichen Grunde, weil bei beiden Einfachheit, Abwesenheit aller Zusammensetzung vorkommt. Nach beiden Voraussetzungen ist also der Satz falsch, daß die Elemente nicht erkennbar sind. Es läßt sich vielmehr im Gegentheil er-

28) Theaetet. S. 178,179. φερε δη, την συλλαβην ποτερον λεγομεν τα αμφοτερα τοιχεια; η μιαν τινα ιδεαν γεγονυιαν συντεθεντων αυτων; Diese Bedeutung des Wortes ιδεα stimmt mit den übrigen Bedeutungen sehr gut zusammen, z. B. die Gesichtsbildung. Selbst die, daß es die obersten Vernunftbegriffe bezeichnet, gehöret hieher, indem sie nichts als die Form des gedachten Mannichfaltigen sind.

Digitized by Google

erweisen, daß sie noch leichter und klärer zu erkennen sind, als das, was von ihnen abgeleitet ist. Denn wenn man z. B. Lesen lernet, so thut man nichts, als daß man die einzelnen elementarischen Laute und Schriftzeichen der Sprache durch das Gesicht und das Gehör unterscheiden lernet, damit man durch ihre Verbindung nicht verwirrt werde. Eben so ist es in der Musik. Wenn man daher von diesen Fällen auf alle andere schließen darf, so sind die ersten Gründe einer jeden Erkenntniß weit deutlicher und evidenter, als das aus ihnen abgeleitete [29]). So spitzfindig auch zum Theil diese Widerlegung ist, so kann man doch in der Hauptsache nicht anders, als dem Plato Recht geben, daß, wo es um eine wissenschaftliche Erkenntniß zu thun ist, worauf auch vorzüglich sein Augenmerk gerichtet ist, es ein erstes Princip geben müsse, welches durch seine Deutlichkeit und Evidenz die ganze Reihe von Lehr- und Folgesätzen zu einem Ganzen verbindet, und wo das Princip kein Gegenstand des Wissens ist, auch das Abgeleitete es nicht sein kann. Dieser Satz hat einen großen Einfluß auf seine Metaphysik gehabt, wie wir unten sehen werden.

Hierdurch glaubt aber Plato den oben aufgestellten Begriff von der Erkenntniß noch nicht widerleget zu haben, sondern hält ihn einer noch schärfern Prüfung werth. Da alles auf das Merkmal ankommt, welches durch das Wort λογος ausgedrückt ist, so sucht er erst die verschiedenen Bedeutungen desselben festzusetzen, welches bis auf seine Zeit so wenig geschehen war. Drei Bedeutungen sind es, welche, wie er glaubt, dieses Wort hier haben kann.

Erstlich kann es bedeuten den Ausdruck der Gedanken durch Worte, oder das Vermögen, seine Vorstellungen in der Sprache darzustellen. Allein das Vermögen

29) Theaetet. S. 179—186.

mögen dazu besitzt jeder, der nicht von Geburt taub oder stumm ist. Eine wahre Vorstellung wird aber dadurch, daß sie in Worten dargelegt wird, keine Erkenntniß oder Wissenschaft [30]).

Zweitens bedeutet es vielleicht das Vermögen, auf eine Frage durch Zergliederung zu antworten; d. h. den Inhalt eines Begriffs deutlich zu entwickeln, und die enthaltenen Merkmale anzugeben, oder von dem Besondern zu dem Allgemeinen fortzugehen (διατορευσις ὁδος επι το ὁλον). Auch dieses Merkmal ist nicht befriedigend, weil es das, wodurch sich Erkenntniß und Wissenschaft von allen andern unterscheidet, nicht zu erkennen giebt. Denn es ist leicht möglich, daß einer bei dieser Zergliederung Merkmale angiebt, welche nicht dem Gegenstande, sondern einem andern zugehören. Die Erkenntniß muß aber einen Grund enthalten, aus welchem die einzigen wahren Merkmale einer Sache sich ergeben [31]).

Drittens kann λογος so viel sein als das Merkmal, wodurch sich ein Gegenstand von andern unterscheidet [32]). Wenn man z. B. saget, die Sonne ist der leuchtendste Körper von allen, die sich um die Erde bewegen. Wenn dieses Merkmal nicht hinzukommt, so stellt man sich keinen bestimmten Gegenstand, sondern nur das Allgemeine, die Gattung vor. So bestünde also die Erkenntniß darin, daß man nach richtigen Vorstellungen das Unterscheidungsmerkmal eines Gegenstandes (differentiam specificam) sich vorstellt. Wenn man nun diesen Begriff näher untersuchet, so ergiebt sich das Resultat, daß er so wenig als die vorigen eine vollständige Erklärung von Erkenntniß ist. Denn wenn ich eine wahre Vorstellung von einem Menschen, z. B. vom Thä-

30) Theaet. S. 186.

31) Theaetet. S. 187—190.

32) Theaetet. S. 190. το εχειν τι σημειον ειπειν, ᾗ των ἁπαντων διαφερει το ερωτηθεν.

Digitized by Google

Theätet, habe, und ich stelle mir zugleich die Unterscheidungsmerkmale desselben vor, so habe ich von ihm eine Erkenntniß; wo nicht, so habe ich eine bloße (subjektive) Vorstellung. — Allein wenn man von den Unterscheidungsmerkmalen abstrahiret, so habe ich keine Vorstellung von einem Individuum einer Gattung, sondern nur von der Gattung. Wenn ich sage, Theätet ist ein Mensch, der Augen, Mund und Nase hat, so passen diese Vorstellungen eben so gut auf den Theätet als auf den Theodor und jeden andern Menschen. Um mir ein Individuum vorzustellen, müssen außer den Gattungsmerkmalen auch seine individuellen Merkmale in die Vorstellung aufgenommen werden, um es von allen andern zu unterscheiden. Durch jenen Begriff ist also noch nicht das Merkmal gefunden, wodurch sich eine bloße Vorstellung von der Erkenntniß und Wissenschaft unterscheidet. Ist der Sinn jener Definition aber der, daß man das Unterscheidende eines Dings nicht allein vorstellen, sondern auch erkennen soll, so ist es ein Cirkel, und die Definition würde so lauten: die Erkenntniß ist die Vorstellung eines Gegenstandes mit der Erkenntniß seiner Unterscheidungsmerkmale [33]).

Dies ist die Kritik der damals gangbaren Begriffe über das Wesen des Erkennens, die Plato in der Absicht anstellte, um den richtigern Begriff vorzubereiten und einzuleiten. So ausführlich und bestimmt aber, als er die in seinen Augen unvollkommenen Erklärungen beurtheilte, hat er an keinem Orte seine eigne Theorie von dem Erkennen vorgetragen, sondern nur einige einzelne Sätze und Winke, und das meistentheils nur im Vorbeigehen, hingelegt. Unterdessen können wir doch aus diesem Wenigen, in Verbindung mit den Resultaten, die sich aus der Widerlegung jener Begriffe ergeben,

33) Theaetet. S. 190—194.

diese Theorie dem wesentlichsten Inhalte nach wieder darstellen.

Aus der obigen Kritik fließen folgende Resultate. Die Sinnlichkeit giebt keine Erkenntniß, d. h. keine Vorstellungen von dem Wesen der Dinge an sich. Die sinnlichen Vorstellungen sind nicht dazu geeignet, weil sie nur das Individuelle, Veränderliche und Wechselnde an den Dingen zum Gegenstand haben. Zweitens. Der Begriff der Erkenntniß muß auf dem Gebiet des Verstandes gesucht werden. Aber, weder ein bloßes Urtheil, noch ein analytisches deutliches Urtheil, noch ein Urtheil, das die Unterscheidungsmerkmale eines Gegenstandes angiebt, kann für Erkenntniß gehalten werden, weil hierdurch das wesentliche Merkmal noch nicht angegeben wird, welches Erkenntniß von andern Vorstellungen unterscheidet; und weil alle Urtheile Erkenntniß voraussetzen, um ihre Wahrheit oder Falschheit zu prüfen. Drittens. Jede Erkenntniß muß ein Merkmal enthalten, wodurch sogleich bestimmt wird, was dem Dinge zukommt, oder zukommen kann, oder mit andern Worten, sie muß ein Kriterium abgeben, um die Wahrheit oder Falschheit der Vorstellungen von einem Dinge entscheiden zu können. Viertens. Sie muß das Beharrliche, Unveränderliche, d. h. das Allgemeine zum Gegenstand haben [34]). Fünftens. Sie muß in einem Vermögen gegründet sein, welches nach einem bestimmten, einförmigen Gesetz verfähret, dessen Form also Einheit ist [35]).

Das Hauptmerkmal der Erkenntniß ist dies: die Vorstellung, welche Erkenntniß sein soll, muß sich auf einen bestimmten Gegenstand beziehen, und die Vorstellung muß bestimmt sein, damit sie auf einen bestimmten Gegenstand bezogen werden könne. — Denn

34) Cratylus S. 346.
35) Cratylus S. 346.

Digitized by Google

Denn wenn man eine Vorstellung bald auf diesen bald auf einen andern Gegenstand beziehet, oder wenn man einem Gegenstand bald dieses bald das entgegengesezte Prädicat beileget, so ist nicht abzusehen, wie man sagen könne, man habe eine Erkenntniß von Etwas [36]). Damit also eine Vorstellung auf einen bestimmten Gegenstand bezogen werden könne, muß ein Grund da sein, welcher macht, daß sie nur auf diesen und keinen andern Gegenstand bezogen werde.

Das zweite Merkmal, wodurch Erkenntniß von bloßen Urtheilen unterschieden wird, ist also die Ableitung von einem Grunde. Wenn man ein Urtheil von einem Grunde ableiten oder unter denselben subsumiren kann (welches allezeit durch einen Vernunftschluß geschiehet; daher nennt auch Plato den Grund αιτιας λογισμος), so erhebt man das Urtheil zu einer wissenschaftlichen Erkenntniß [37]). Man siehet also schon aus dieser Bestimmung, daß Plato die Erkenntniß und die Wissenschaft für einerlei gehalten hat; und es läßt sich leicht begreifen, wie es kam, daß Plato beide Begriffe mit einander verwechselte. Da die Unmöglichkeit des Bestrebens der sich selbst verkennenden Vernunft, die Dinge, wie sie an sich sind, zu erkennen, noch nicht geahndet wurde, noch weniger aus Principien erwiesen war, so war es natürlich, die Philosophie, die Repräsentantin der Vernunft, dieses Geschäft übernehmen mußte, ein System der Erkenntniß der Dinge an sich zu Stande zu bringen.

36) Theaetet. S. 188. ποτερον ἡγουμενος επιστημονα ειναι ὁντινουν ὁτουουν, ὁταν το αυτοντοτε μεν του αυτου δοκῃ αυτῳ ειναι, τοτε δε ἑτερου· η και ὁταν του αυτου τοτε μεν ἑτερον, τοτε δε ἑτερον δοξαζῃ;

37) Meno S. 385. δοξαι ου πολλου αξιαι εισιν, ἑως αν τις αυτας δησῃ αιτιας λογισμῳ — επειδαν δε δεθωσι, πρωτον μεν επιστημαι γιγνονται, επειτα μονιμοι.

Es schien ausgemacht zu sein, daß die sinnlich vorgestellten Objekte nicht die Dinge an sich sein können, weil sie den Merkmalen von einem Ding an sich nicht entsprechen. Wenn ein Ding vorgestellt werden soll, wie es an sich ist, so muß es in seiner Totalität und Unveränderlichkeit vorgestellt werden; denn sein Wesen ändert sich nicht. Ein Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung wechselt nicht nur immer in seinen Bestimmungen, sondern afficiert auch die Sinnlichkeit nicht auf die nemliche Weise. Es kann also nicht das Ding an sich sein, oder man müßte annehmen, daß es widersprechende Bestimmungen in sich vereinige, daß es zu gleicher Zeit den einen so, den andern so afficieren könne, welches aber dem ersten Gesetz des Denkens widerspricht [38]). Es blieb also für die räsonnirende Vernunft nichts übrig, als die Gegenstände, in so fern sie angeschauet werden, für Erscheinungen, und die durch die Vernunft gedachten Objekte für die Dinge an sich zu halten. Um sich dieselben vorzustellen, muß aus dem Inbegriff derselben alles, was individuel und veränderlich ist, ausgeschlossen, und nur das in die Einheit des Objekts aufgenommen werden, was nicht wechselt, was macht, daß ein Individuum unter eine Klasse gerechnet werden kann. Der Inbegriff von den Merkmalen, die allen Individuen zukommen, also nicht wechseln, ist der Gattungsbegriff. Also ist das durch den Gattungsbegriff bestimmte und vorgestellte Objekt das Ding an sich. Das Ding an sich kann nur gedacht, nicht angeschauet werden; das Denken ist so viel als Erkennen; Vernunft ist das eigentliche Erkenntnißvermögen; die Gesetze der Vernunft, die nur von regulativem Gebrauch sind, um Einheit und Harmonie in das Ganze einer Erkenntniß zu bringen, werden constitutiv zur Bestimmung der Dinge an sich gebraucht. Al-

les

38) Cratylus S. 236.

Digitized by Google

les dies hängt zusammen, und fließt aus dem Begriff eines Dinges an sich, als Noumenon.

Um die Merkmale des Begriffs von einer Erkenntniß zu finden, müssen wir die Merkmale, welche Plato mit dem Begriff eines Grundes verband, aufsuchen. Wenn der Grund eine Erkenntniß begründen soll, so muß er selbst erkennbar sein. Denn wie sollte das aus einem unerkannten Grunde abgeleitete erkennbar sein? S. oben [39]). Die Gründe der Erkenntniß müssen absolut und unbedingt sein, so daß sie von keinem andern abgeleitet sind [40]). Von dieser Art aber sind die Ideen, wie wir oben gesehen haben, die die Gattungsmerkmale von den unter ihnen enthaltenen Gegenständen in sich fassen, d. h. die nothwendigen, allgemeinen und deswegen unveränderlichen Merkmale dieser Gegenstände; die Gattungsbegriffe, welche zu allgemeinen Regeln dienen, unter denen andere Objekte subsumiret werden, die also den Grund von den Prädicaten enthalten, welche den Arten und Individuen beigeleget werden, bei denen es sich aber nach keinem weitern Grunde fragen läßt, weil sie die Gattungsbegriffe sind. Wenn man z. B. nach dem obersten Merkmal fragt, warum etwas gut ist, so findet man keine befriedigende Antwort, so lange man sie in irgend einem concreten Dinge suchet, bis man den reinen abstrakten Begriff von dem, was an sich gut ist, gefaßt habe. Ueber diesen Begriff hinaus kann man nicht gehen, und fragen, warum das dadurch gedachte Objekt gut sei; aber wohl läßt es sich aus ihm erklären, warum alle andere Objekte gut sind [41]).

Ich

39) de republic. VII. S. 165. ᾧ γαρ αρχη μεν ὁ μη οιδε, τελευτη δε και τα μεταξυ εξ ὧν μη οιδε συμπεπλεκται, τις μηχανη την τοιαυτην ὁμολογιαν ποτε επιστημην γενεσθαι;

40) de republ. VII. S. 165, 166. VI. S. 122. 124.

41) de republic. V. S. 64. 66.

Digitized by Google

Ich glaube, diese Entwickelung des Platonischen Begriffs von den ersten Gründen der Erkenntniß ist so einleuchtend, und hängt mit seiner Theorie von den Ideen so genau zusammen, daß sie mir keines weitern Beweises zu bedürfen scheint. Doch in dem Fall ihn wirklich jemand vermissen sollte, so können wir diese Darstellung auch mit Gründen aus dem Plato selbst rechtfertigen. Die Ideen sind die Begriffe, welche, wie Plato dachte, angeboren oder der Seele mitgegeben sind, und die sie durch die Wiedererinnerung (ἀναμνησις) ins Bewußtsein zurückrufet. Nun sagt Plato weiter: die Gründe, unter welche die Urtheile vermöge eines Schlusses subsumiret werden, um Erkenntnisse zu werden, sind nichts anders als Wiedererinnerungen (ἀναμνησις), das heißt, die wieder ins Bewußtsein zurückgerufenen Ideen [42]). So wird auch das Denken der Ideen, als reiner absoluter Begriffe, als das Fundament aller Erkenntniß angesehen [43]).

Der Gegenstand der Erkenntniß ist das Unveränderliche, Nothwendige, was zum Begriff eines Gegenstandes wesentlich gehöret (ον, το αληθες, ουσια). Ich muß hier auf den ersten Band S. 233 verweisen, wo ich bei Bestimmung des Begriffs der Wissenschaft alles gesagt habe, was hieher gehöret.

Obgleich Plato mit aller Macht die Behauptung derjenigen bestritt, welche die Sinnlichkeit ganz allein zum

42) Meno S. 385. ὡστε ἡ πολλὴ αξιαι εισιν, ἑως αν τις αυτας δησῃ αιτιας λογισμῳ. τουτο δ' εστιν αναμνησις. Man vergleiche damit die Parallelstelle Phaedrus S. 326. δει γαρ ανθρωπον ξυνιεναι κατ' ειδος λεγομενον, εκ πολλων ιον αισθησεων εις ἑν λογισμῳ ξυναιρουμενον. τουτο δ' εστιν αναμνησις εκεινων, ἁ ποτ' ειδεν ἡμων ἡ ψυχη, συμπορευθεισα θεῳ και ὑπεριδουσα, ἁ νυν ειναι φαμεν, και ανακυψασα εις το οντως ον.

43) Definitiones S. 295. νοησις αρχη επιστημης.

zum Erkenntnißvermögen machten, so schloß er sie doch auf der andern Seite nicht ganz von allem Antheil an der Erkenntniß aus. Man kann vielmehr aus einigen Stellen mit ziemlicher Gewißheit folgern, daß er zwei Arten von Erkenntniß, eine reine und empirische, annahm. Denn erstlich kommen die Ausdrücke, Erkenntniß des Veränderlichen, der entstehenden und vergehenden Dinge, oder Erkenntniß aus dem Stoffe, den die Sinne liefern, und die Erkenntniß des Absoluten, der unveränderlichen Dinge, nicht allein ausdrücklich vor [44]), sondern er sagt auch, die Wissenschaften (welches mit Erkenntniß einerlei ist) hätten zum Gegenstande theils die entstehenden und vergehenden Dinge, theils die nicht entstehenden und vergehenden, sondern unveränderlichen Dinge [45]). So erfordert er zur Erlangung einer Erkenntniß nicht allein die Zergliederung der Ausdrücke und der dadurch bezeichneten Begriffe, sondern auch der Anschauungen, um durch Vergleichung das Gemeinsame und Beharrliche zu entdecken [46]). Einige Begriffe, so wie sie Plato von der Erkenntniß und Wissenschaft aufstellt, lassen sich nicht anders erklären, als wenn man annimmt, daß er sie auf zwei verschiedene Arten von Erkenntniß bezog. Wenn er sagt, Erkenntniß sei ein Urtheil mit dem Bewußtsein seines Grundes, so paßt dieses nicht auf die Ideen und die Erkenntniß derselben, weil sie die Begriffe von dem Absoluten und Unbedingten sind, die keine weitere

44) de Republica VII. S. 152. 153. ἡ τῶν ἀεὶ ὄντως γνῶσις, ἡ τῶν νῦν τε γιγνομένων καὶ ἀπολλυμένων γνῶσις. Theaetet. S. 159. ἡ γνῶσις κατὰ τὴν αἴσθησιν.

45) Philebus S. 311. καὶ ἐπιστήμη δὴ ἐπιστήμης διαφορᾶς. ἡ μὲν, περὶ τὰ γιγνόμενα καὶ ἀπολλύμενα ἀποβλέπουσα, ἡ δὲ, περὶ τὰ μήτε γιγνόμενα μήτε ἀπολλύμενα, κατὰ ταῦτα δὲ καὶ ὡσαύτως ὄντα ἀεί.

46) Epistol. VII. S. 135.

tere Bedingung zulassen. An einem andern Orte sagt er, die Erkenntniß sei die analytische und synthetische Deutlichkeit eines Gattungs-Begriffs [47]). Dieses stimmt wiederum nicht mit der Erkenntniß eines empirischen Objekts überein.

Vielleicht wird dieß denjenigen befremdend vorkommen, welche überzeugt sind, daß Plato alle Vorstellungen der Sinnlichkeit für bloße Täuschungen und ganz untauglich zu jeder Erkenntniß gehalten habe. Allein Plato war weit entfernt, sie für bloßen Schein zu halten; und er konnte das nicht behaupten, ohne dem Fundament seiner ganzen Philosophie, den Ideen, welche die Formen der in der Sinnenwelt vorkommenden Dinge waren, zu widersprechen. Wie hätte er die Betrachtung empirischer Gegenstände empfehlen können, als eine Vorbereitung zur höhern Erkenntniß, und als einen Weg, auf welchem man die Ideen durch Abstraktion entwickeln könne? Plato kann also nicht geradezu die Wahrheit der sinnlichen Vorstellungen läugnen. Alles was er gegen die Sinnlichkeit saget, kommt auf zwei Punkte zurück. Die Sinnlichkeit erkennet keine Wahrheit, indem die Wahrheit nur durch ein Urtheil, es sei bejahend oder verneinend, gedacht wird [48]). Zweitens, durch die Sinnlichkeit erkennen wir nicht das Ding an sich, was es seinem unveränderlichen Wesen nach ist, sondern nur Erscheinungen mit vielen zufälligen Beschaffenheiten und Verhältnissen, die, weil sie nicht in dem Wesen der Dinge gegründet sind, veränderlich und in einem beständigen Wechsel sind [49]). Es kann also hieraus kein Einwurf gegen die Behauptung aufgestellt werden, daß Plato zwei Arten

von

47) Sophista S. 275. τουτο δ' εστιν, ᾗ τε κοινωνειν ἑκαστα δυναται, και ὁπη μη, διακρινειν κατα γενος, επισταςθαι.

48) Definitiones S. 293. αληθεια, ἑξις εν καταφασει και αποφασει.

49) de Republic. V. S. 64.

Digitized by Google

von Erkenntniß angenommen habe, eine reine und eine empirische, von welchen die erste die Dinge, wie sie an sich sind, die andere die Dinge, wie sie erscheinen, zum Gegenstande habe. Wir müssen jezt diese etwas näher betrachten.

Die reine Erkenntniß hat die Dinge an sich zum Gegenstande. Die Dinge an sich sind in der Platonischen Philosophie, die unter der Form der Vernunft, d. h. durch eine Idee vorgestellten Gegenstände. Die Idee ist die Form aller der Dinge, die unter eine Gattung gehören, welche mit Ausschließung aller zufälligen Merkmale nur die wesentlichen unveränderlichen Merkmale oder das Wesen derselben enthält, also dasjenige, was in jeder Art und Individuum einer Gattung nothwendig angetroffen werden muß. Die Idee, als Form und Muster, nach welcher Gott die Dinge bildete, ist das Ding an sich, welches also nur allein durch die Vernunft, als Inbegriff der von Gott der Seele mitgetheilten Ideen, erkannt werden kann. (Man sehe den Abschnitt von den Ideen). Die Erkenntniß der Dinge an sich ist die vollständige und deutliche Entwickelung der in einer Idee oder Gattungsbegriff enthaltenen Merkmale und Bestimmung der Gegenstände, auf welche sich der Gattungsbegriff beziehet [50]). Da der Stoff dieser Erkenntniß in dem Vermögen der Vernunft vorhanden, oder ihr angeboren, und von allem Empirischen abgesondert ist, so heißt sie die reine Erkenntniß. Sie gewähret eine feste, unwandelbare und gewisse Ueberzeugung, weil der Gegenstand derselben unveränderlich, nothwendig, und in der Vernunft gegründet ist [51]). Im strengsten Sinne ist diese auch

50) Sophista S. 275. τυτο δ' εστιν, ἡ τε κοινωνειν ἑκαστα δυναται, και ὁση μη, διακρινειν κατα γενος, επιστασθαι.

51) Philebus. την επιστημην περι το ον και οντως και το κατα ταυτον αει πεφυκος παντως εγωγε οιμαι ἡγεισθαι ξυμπαντας, ὁσοις γε και σμικρον προσηκεν, μακρῳ αληθεστατην ειναι γνωσιν. Gorgias S. 20. Timaeus S. 347, 348.

Digitized by Google

auch die einzige Erkenntniß, weil sie nur allein ein wirkliches Objekt zum Gegenstand hat, und von einem absoluten Begriff entspringt. Das erste Merkmal fehlt der mathematischen Erkenntniß. Die mathematischen Begriffe ententhalten keine solchen Merkmale, deren Inbegriff das Wesen eines Dinges ausmachte, sondern nur die Formen der Dinge, in so fern sie in der Materie, d. h. im Raume, dargestellt werden sollen. Daher wird durch diese Begriffe kein Ding an sich, oder kein unveränderliches absolutes Subjekt, sondern nur Etwas von einem Subjekt oder ein Prädicat eines in der Sinnenwelt dargestellten Dinges vorgestellt [52]). Man wird diese Behauptung durch aufmerksame Betrachtung über den Timäus bestätiget finden. Die Begriffe von den Eigenschaften des Raumes werden nur dann erst zur Anwendung gebracht, da die Materie gebildet und geformt werden soll, um den äußern Umriß der Körper zu bestimmen. Man könnte daher die Ideen die Formen des Unkörperlichen, die mathematischen Begriffe die Formen des Körperlichen, nennen. Die lezten stellen also kein Ding an sich vor, sondern nur die Form der nach ihnen zu bildenden Materie.

Es scheint zwar aus einigen Stellen, als wenn Plato der Mathematik den Rang einer Wissenschaft und damit auch einer Erkenntniß streitig machen wolle [53]). Allein es ist nicht glaublich, daß ein Plato, der sonst das Studium der Mathematik so außerordentlich hoch schäzte, sie der wissenschaftlichen Form nicht empfänglich sollte gehalten haben. Plato kann von der Mathematik in den angeführten Stellen nicht überhaupt gesprochen haben,

52) de Republica VII. S. 165. αἱ δὲ λοιπαὶ (τεχναι) ἁς τοῦ οντος τι εφαμεν επιλαμβανεσθαι, γεωμετριαν τε καὶ τας ταυτῃ ἑπομενας.

53) de Republica VI. S. 122, 125. VII. S. 165.

haben; sondern nur von der, zwar wissenschaftlichen, aber doch nicht durch die Analysis vollendeten Wissenschaft, wie sie damals unter den Griechen war. Er unterscheidet anderswo die gemeine, mechanische, und die philosophische Mathematik, welche auch andern Künsten nur allein eine wissenschaftliche Form zu geben im Stande sei [54]). Selbst da, wo er sie des Anspruchs auf Erkenntniß zu berauben scheint, sezt er doch hinzu, daß die mathematischen Gegenstände erkennbar seien, wenn man ihr Princip gefunden habe [55]). Dies Princip kann aber nichts anders sein, als die Definition von den ersten Grundbegriffen, welche die damaligen Mathematiker ohne Erklärung gebrauchten, mehr um die Resultate als um die wissenschaftliche Begründung derselben bekümmert. Und das ist es eben, was Plato tadeln wollte [56]).

Da

54) Philebus S. 299. εν δη ταις χειροτεχνικαις διανοηθωμεν πρωτα, ει το μεν επιστημης αυτων μαλλον εχομενον, το δε ἡττον ενι — πασων πυ τεχνων αν τις αριθμητικην χωριζῃ, και μετρητικην και στατικην, ὡς επος ειπειν, φαυλον το καταλειπομενον ἑκαστης αν γιγνοιτο. S. 301—303.

55) de republ. VI. S. 125. δια δε το μη επ' αρχην ανελθοντας σκοπειν, αλλ' εξ ὑποθεσεων, νυν υκ ισχειν περι αυτα δοκουσι σοι, και τοι νοητων οντων μετα αρχης. Ich habe hier νοητος durch erkennbar übersezt, weil νοητος das durch Vernunft Denkbare dem Plato so viel ist als erkennbar. Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden erfodert auch diesen und keinen andern Sinn.

56) Ich muß hier eine Stelle in dem ersten Bande S. 251. und II. B. S. 73—74. berichtigen, wo ich gesagt hatte, Plato habe die Mathematik deswegen aus dem Gebiet der Philosophie ausgeschlossen, weil es ihr an einem obersten Princip fehle. Wenn es möglich ist, daß die unentwickelten Grundbegriffe der Mathematik auf deutliche und bestimmte Begriffe zurückgeführt werden können, so kann es ihr auch an denjenigen Principien nicht fehlen, welche Plato zu einer wissenschaftlichen Erkenntniß erfoderte. Es liegt, wie ich glaube, am Tage, daß er dieses nicht allein problematisch,

Da die Mathematik die Formen der Dinge, in so fern sie in der Sinnlichkeit dargestellt werden, zum Gegenstand hat; da diese Formen bestimmt, d. h. unveränderlich und nothwendig sind; da die Vorstellungen, die sich darauf beziehen, bestimmt sind: so muß sie nach den oben angegebenen Merkmalen Erkenntniß sein.

Plato hielt also die Mathematik auch für Erkenntniß, und zwar reine, so wie die der Ideen. Aber doch bestimmt er für sie nur den zweiten Rang, aus der eben angeführten Ursache; und betrachtete sie als Vorbereitung für die Philosophie, als der ersten Erkenntniß a priori dem Range nach. Denn zwischen der philosophischen Erkenntniß und der mathematischen ist dieser Unterschied, daß jene aus bloßen Begriffen zu Stande gebracht wird, denen ganz und gar nichts Empirisches beigemischt ist; diese aber kann sich nicht aller Anschauungen enthalten. Nicht nur daß der Geometer die mathematischen Figuren zeichnen muß, um sie zu messen, sondern auch daß den Begriffen selbst eine reine Anschauung (Schema) anhängt. Daher ist die mathematische Kenntniß nicht so deutlich als die philosophische [57]).

In der empitischen Erkenntniß werden empirische Vorstellungen auf einen Erfahrungsgegenstand bezogen. Durch die Sinnlichkeit werden zwar diese empirischen Vorstellungen dem Subjekte gegeben, aber sie ist deswegen das sinnliche Erkenntnißvermögen nicht selbst.

matisch, sondern auch assertorisch gedacht hat. Unterdessen bleibt doch immer noch ein beträchtlicher Unterschied zwischen Mathematik und Philosophie, welchen Plato freilich noch nicht bestimmt und deutlich genug angeben konnte.

57) de Republica VI. S. 123. ὑποθεσεις δ' αναγκαζομενην ψυχην χρησθαι περι την ζητησιν αυτου, ουκ επ' αρχην ιουσαν, ως μη δυναμενην των ὑποθεσεων ανωτερω εκβαινειν, εικονι δε χρωμενην αυτοις τοις ὑπο των κατω απεικαζομενοις, και εκεινοις προς εκεινα, ως εναργεσι, δεδοξασμενοις τε και τετιμημενοις.

selbst. Denn durch die Sinnlichkeit erfahren wir nur die Veränderungen der sinnlichen Objekte, und durch diese Vorstellungen werden wir nie ein bestimmtes Objekt denken, auf welchen sie bezogen werden könnten; der Verstand muß noch der Sinnlichkeit einen Beitrag liefern, wenn empirische Erkenntniß zu Stande kommen soll.

Der Verstand muß nemlich die sinnlichen Vorstellungen zur objektiven Einheit verbinden, die daraus enthaltenen Begriffe als Prädicate mit dem Subjekte verbinden. Wenn man die Merkmale eines empirischen Begriffs mit andern derselben Gattung vergleichet, so kann man das Mannichfaltige dieser Vorstellungen auf Einheit zurückführen, und dadurch den Gattungsbegriff erhalten, welcher das Ding an sich repräsentiret. Das durch den Gattungsbegriff bestimmte Ding, im Raume (Plato sagt, an einem Orte) vorgestellt, ist das Ding an sich, in wie ferne es erscheinet. Die Beziehung der empirischen Vorstellungen auf das im Raume bestimmte Ding ist die empirische Erkenntniß [58]). Um einen empirischen Gegenstand zu erkennen, muß also die Sinnlichkeit sowohl als der Verstand und die Vernunft einen Beitrag liefern. Die Sinnlichkeit muß erstlich einen sinnlichen Stoff, oder Anschauungen und Empfindungen geben, aus welchen der Verstand Begriffe erzeuget, und sie als Prädicate mit dem Subjekt verbindet. Das Subjekt aber wird von der Vernunft gedacht, nemlich durch

 den

58) Theaetet. S. 143. de legib. XII. S. 225. 226. τον προς ἑκαστα ακρον δημιουργον τε και φυλακα, μη μονον δειν προς τα πολλα βλεπειν δυνατον ειναι, προς δε το ἑν επειγεσθαι, γνωναι τε και γνοντα, προς εκεινο συνταξασθαι παντα ξυνορωντα — αρ' ουν ακριβεστεραν σκεψιν θετεον — η τε προς μιαν ιδεαν εκ των πολλων και ανομοιων δυνατον ειναι βλεπειν. — Timaeus S. 348.

den Gattungsbegriff, nur daß dieser mit einem materiellen Stoffe verbunden als im Raume befindlich vorgestellt wird [59]).

Der Gegenstand der empirischen Erkenntniß ist das Ding, in wie ferne es erscheinet. Denn als Ding an sich ist es durch den Gattungsbegriff bestimmt, und wird durch die bloße Vernunft erkannt. Als concretes Ding wird es vermittelst der Sinnlichkeit vorgestellt, indem wir die Beschaffenheiten und Verhältnisse, welche wir wahrnehmen, mit demselben verbinden, und also andere Prädicate mit demselben vereinigen, als in dem bloßen Begriff des Gegenstandes enthalten sind. Diese Bestimmungen wechseln beständig an dem Subjekte, während das Subjekt unveränderlich bleibt. Man kann daher keine derselben dem Subjekte als objektives Sein beilegen, eben weil sie wechseln, wenn man sich nicht lächerlich machen will; und man erkennt dadurch nicht, wie das Ding ist, an sich, sondern wie es erscheint [60]).

Der Grad der Ueberzeugung ist bei der empirischen Erkenntniß nicht so stark als bei der reinen. Da wir durch

59) Timaeus S. 316. λογος ὁ κατα ταυτον αληθης γενομενος περι τε θατερον ων, και περι το ταυτον — ὁταν μεν περι το αιςθητον γιγνηται, και ὁ τυ θατερυ κυκλος ορθος ιων, εις πᾶσαν αυτυ την ψυχην διαγγειλη, δοξαι και πιστεις γιγνονται βεβαιαι και αληθεις.

60) Timaeus S. 343. ον ᾧ δε εγγιγνομενα ἑκατα αυτων φανταζεται, και παλιν εκειθεν απολλυται, μονον εκεινο αν προσαγορευειν, τῳ τε τυτο και τῳ τοδε προσχρωμενος ονοματι. το δε, ὁποιονουν τι, θερμον ἡ λευκον, ἡ και ὁτιουν των εναντιων, και παντ' ὁσα εκ τυτων, μηδεν εκεινο αν τυτων καλειν. Daher ist ein empirischer Gegenstand ον και μη ον. Das erste, in wie fern die anschaulichen Prädicate mit dem erscheinenden Ding verbunden, das zweite, in so fern sie von demselben wegen ihrer Veränderlichkeit ausgeschlossen werden. de republica V. S. 63—65.

Digitized by Google

durch sie nicht das Ding an sich, sondern die verschiedenen Arten, Beschaffenheiten und Verhältnisse erkennen, unter welchen es als Erscheinung existiret, und da wir den Stoff zu diesen Bestimmungen durch die Sinnlichkeit empfangen, ohne daß man einen weitern Grund davon angeben kann, so ist die Ueberzeugung nur ein fester unerschütterlicher Glaube [61]).

Das Erkennen setzt ein Vermögen voraus, in welchem die Möglichkeit desselben gegründet ist. In dem strengsten Sinne ist nur allein die Vernunft das Erkenntnißvermögen. Denn durch dieselbe wird nur allein das Ding, in so fern es ist, d. i. was unveränderlich und nothwendig zum Begriff eines Dinges gehört, das absolut Denkbare, und zwar nach einer allgemeinen nothwendigen Regel gedacht. Daher ist auch sie allein untrüglich, und gewähret eine unerschütterliche Gewißheit und Wahrheit. Daß die Vernunft dieses Vermögen ist, erhellet aus sehr vielen Stellen, wo das Erkennen als das eigenthümliche Produkt der Vernunft angegeben wird [62]). Sie ist aber auch nur das einzige Erkenntnißvermögen in dem Sinne, weil der Stoff und die Form der Erkenntniß nirgend anders als in demselben Vermögen gegründet ist. Die Vernunft setzt nichts anderes voraus, sie ist sich selbst zureichend. Die empirische Erkenntniß ist keine Wirkung eines besondern Vermögens, sondern das Produkt von allen Vermögen des vorstellenden Subjekts.

61) Timaeus S. 316.

62) de Republica V. S. 62. VI. S. 119. 166. Philebus S. 243. 298.

Digitized by Google

Dritter Abschnitt.

Theorie des Denkens.

Obgleich Aristoteles der eigentliche Vater der Logik als Wissenschaft ist, so bestehet doch sein Hauptverdienst nur darin, daß er den mannichfaltigen Stoff derselben, welchen andere Denker vor ihm schon bearbeitet hatten, in eine systematische Form brachte. Keinem hat er darin mehr zu danken gehabt, als seinem Lehrer, dem Plato. Denn nicht zu gedenken, daß es sehr wahrscheinlich ist, daß Plato schon eine Art von Logik gelehrt habe, so findet sich auch schon in seinen Schriften ein so reichlicher Nachlaß von logischen Regeln, die er nur bei Gelegenheit einstreuet, daß man wohl siehet, wie dem Aristoteles sein systematisches Geschäft dadurch ist erleichtert worden.

Wir finden in den Platonischen Schriften zwar keine systematische Anordnung von den logischen Regeln, aber doch die Grundzüge derselben, welche schon in dem Begriff von der Logik enthalten sind. Unser Geschäft bestehet in diesem Abschnitt also darin, daß wir die logischen Begriffe und Regeln, in so fern sie ausdrücklich von dem Plato angeführt werden, nach der Ordnung zusammenstellen, welche in dem Grundbegriff von der Logik angedeutet ist. Wir würden zwar diesem Abschnitt mehr Ausführlichkeit geben können, wenn wir nicht blos die Regeln, welche Plato ausdrücklich angeführt, sondern auch diejenigen, welche er bei seinen Untersuchungen befolget hat, aufnehmen wollten. Denn aus jedem Dialogen lassen sich eine Menge von logikalischen Regeln entwickeln, so sehr sie auch der Philosoph durch das ästhetische Gewand verdeckt, oder, daß ich so sage, überkleidet hat, wie aus dem Versuche des Herrn Engels (Versuch einer Methode, die Vernunftlehre aus Platonischen Dialogen zu entwickeln) sattsam erhellet. Allein ich

schließe

schließe hier alle diese Resultate aus, weil ich blos darzustellen habe, was Plato für die wissenschaftliche Ausbildung der Logik geleistet hat, in wie fern wir das aus seinen Schriften wissen können, wenn es auch noch so wahrscheinlich wäre, daß er noch mehr geleistet habe. Denn davon läßt sich doch nicht mit Gewißheit und im Detail Rechenschaft geben. Von dieser Regel werden wir uns nur dann eine Ausnahme erlauben, wenn das Ganze des Systems unvollständig bleiben würde, wenn wir nicht eine Regel oder Grundsatz aufnehmen wollten, die nicht ausdrücklich vorkommen, aber doch richtige Resultate aus seinem Philosophiren sind.

Die Logik oder Dialektik hat bei dem Plato nicht einerlei Umfang. In der weitern Bedeutung begreift sie die ganze reine transcendentale Philosophie, welche das Wesen und den Zusammenhang der Dinge a priori aus bloßen Begriffen zum Gegenstande hat [1]). In einem engern Sinne ist die Dialektik die Wissenschaft von den Regeln des Denkens, als Organons der Vernunfterkenntniß. Da Plato, wie wir in dem zweiten Abschnitt gezeigt haben, das Denken mit dem Erkennen verwechselte, und die Erkenntniß der Dinge an sich durch die Begriffe der Vernunft für möglich hielt, so läßt es sich daraus begreifen, wie er die wissenschaftliche Erkenntniß der Dinge an sich und der Gesetze des Denkens zusammenfassen und mit dem Namen einer Wissenschaft benennen konnte. Wir handeln jezt nur von der Logik in der zweiten Bedeutung. Doch müssen wir gleich zum Voraus bemerken, daß alle Regeln des Denkens bei dem Plato nicht allein einen formellen, sondern auch einen objektiven Gebrauch haben, zur Bestimmung der Prädicate der Dinge an sich.

1) de republic. VII. S. 162. Philebus S. 304.

Die Logik hieß bei den Alten Dialektik, weil die gewöhnlichste Form für den Vortrag philosophischer Untersuchungen die der Unterredung war. Sie war also die Wissenschaft von den Regeln vernünftig zu fragen und zu antworten, oder wenn man die Ausdrücke allgemeiner nimmt, zu untersuchen und zu entscheiden [2]).

Die Dialektik ist in der weitern Bedeutung die Wissenschaft von dem Ding an sich, in so fern es ist, in so fern es nicht wechselt. Dieses wird nur allein durch die Vernunft erkannt; durch die Gattungsbegriffe, welche das, was bei allen Dingen nothwendig zum Wesen gehöret, bestimmen. Bei dieser Erkenntniß kommt also alles auf die Verbindung und den Zusammenhang der Begriffe an, weil nur allein durch sie die Prädicate der Dinge erkannt werden. Denn die Vorstellung eines Dinges geschiehet nur dadurch, daß man mit demselben eine andere Vorstellung verbindet. Ohne Verbindung der Vorstellungen ist nicht einmal eine Sprache möglich, und ohne diese läßt sich keine Philosophie denken. Es können in Ansehung dieser Verbindung überhaupt drei Fälle gedacht werden. Entweder lassen sich alle Begriffe mit einander verbinden, oder gar keine, oder sie lassen sich zum Theil verbinden, zum Theil nicht. Der erste und zweite Fall ist offenbar falsch, denn nach dem ersten könnten sich auch widersprechende Begriffe verbinden lassen; nach dem zweiten aber wäre es unmöglich, etwas zu denken oder zu erkennen. Also bleibt nur der dritte Fall übrig, daß zwar eine Verbindung unter Begriffen statt findet, aber nur so, daß sich einige verbinden, andere aber nicht verbinden lassen. Es muß also Gesetze geben, welche den Zusammenhang der Begriffe bestimmen, und es ist eine Wissenschaft nöthig, welche diese Gesetze untersuche [3]).

Hieraus

2) de republ. VII. S. 168. Cratylus S. 243.
3) Sophista S. 271—275. 288.

Hieraus ergiebt sich der fruchtbare Platonische Begriff von der Logik: Sie ist die Wissenschaft aus Begriffen die (mögliche und nothwendige) Vereinbarkeit und Verbindung der Begriffe und mittelbar der Dinge zu erkennen [4]). Die Verbindung der Begriffe ist ein Urtheil; die Subsumtion unter einen allgemeinen Begriff ist ein Schluß; Verbindung der Vorstellungen durch Hülfe der Worte ist Sprache; die Zusammenstimmung der Begriffe Wahrheit, Mangel derselben Falschheit. Hieraus ergiebt sich also der Inhalt dieses Abschnitts. Wir handeln nemlich erstens von den logischen Gesetzen, 2) von Begriffen, 3) von Sätzen, 4) von Schlüssen, 5) von Eintheilungen und Definitionen, 6) von Beweisen, 7) von Wahrheit und Falschheit, 8) von logischen Methoden. In dem Anhange werden wir noch Platos Sprachlehre vortragen, und von der Sophistik handeln.

Der Satz der Gedenkbarkeit und des Grundes sind die beiden Gesetze, auf welchen die ganze Logik beruhet. Plato hat sie zwar in keiner besondern Formel

 aus-

4) Sophista S. 274. το κατα γενη διαιρεισθαι, και μητε ταυτον ειδος ἑτερον ἡγησασθαι, μητε ἑτερον ον ταυτον, μων ȣ της διαλεκτικης φησομεν επιστημης ειναι. S. 275. τȣτο δ' εστιν, ᾗ τε κοινωνειν ἑκαστα δυναται και ὁπῃ μη, διακρινειν κατα γενος, επιστασθαι. S. 274. αρ' ȣ μετ' επιστημης τινος αναγκαιον δια των λογων πορευεσθαι τον ορθως μελλοντα δειξειν, ποια ποιοις συμφονει των γενων, και ποια αλληλα ȣ δεχεται. Hiermit lassen sich einige andere Erklärungen von der Logik leicht vereinigen. Sie ist die Wissenschaft, durch welche man Gründe von seinen Behauptungen angiebt. (λογον διδοναι και λαμβανειν. de republic. VII. S. 162. 167. d. h. von der Möglichkeit oder Nothwendigkeit der Begriffe. Sie ist die Wissenschaft, durch welche wir die Wahrheit oder Falschheit der Vorstellungen prüfen. Theaetet. S. 90.

Digitized by Google

ausgedrückt, aber doch ausdrücklich als die Fundamente des logischen Gebrauchs der Vernunft und seiner ganzen Philosophie angegeben. Ich lege, sagt er, von jedem Dinge denjenigen Begriff zum Grunde, welcher mir der richtigste scheint; was mit diesem übereinstimmt, was sich mit demselben zusammen denken läßt, das halte ich für wahr, und was sich nicht vereinigen läßt, für falsch [5]). Das höchste Gesetz für die Logik ist also das Gesetz der Gedenkbarkeit: was sich zusammen denken läßt, ist wahr, welches, verneinend ausgedrückt, der Satz des Widerspruchs heißt. Auf diese Weise muß die Wahrheit sowohl der einzelnen Begriffe, als auch ihrer Verbindungen oder der Urtheile erkannt werden. Das Mannichfaltige jedes Begriffs muß so beschaffen sein, daß es sich durch den Verstand verbinden läßt. Daher enthält jeder Begriff Einheit des Mannichfaltigen [6]). Wenn Begriffe mit einander verbunden werden, wie in Urtheilen, so darf der eine nichts enthalten, was dem andern widerspricht. So lassen sich mit einem Subjekte nicht widersprechende Prädicate verbinden; ein gesunder Mensch kann nicht krank sein; das Gute kann nicht böse, die Schönheit nicht häßlich sein [7]). Ein Satz, aus dem ungereimte oder widersprechende Folgen herfließen, ist falsch; z. B. Erkenntniß ist Empfindung [8]). Die

5) Phaedo S. 226. και ὑποθεμενος ἑκαστοτε λογον, ὁν αν κρινω ἐρρωμενεστατον ειναι, ἃ μεν αν μοι δοκῃ τουτῳ συμφωνειν τιθημι ὡς ἀληθῃ οντα — ἃ δ' αν μῃ, ὡς ουκ ἀληθῃ.

6) Philebus S. 217.

7) Gorgias S. 106. Theaetet. S. 151. αναμιμνῃσκου δη, ει ποτ' ειπες πρὸς σεαυτον, ὁτι παντος μαλλον το του καλου αισχρον ἐστι, ἡ το ἀδικον δικαιον, ἡ και (το παντων κεφαλαιον) σκοπει, ει ποτ' επεχειρησας σεαυτον πεισειν, ὡς παντος μαλλον το ἑτερον ἑτερον ἐστιν, ἡ παν τουναντιον.

8) Theaetet. S. 95. Phaedo S. 213. 230.

Digitized by Google

Die Gedenkbarkeit ist also so wie das Gegentheil derselben, der Widerspruch, von gedoppelter Art, absolute und relative, in so fern das Mannichfaltige eines Begriffs, eines Urtheils, mit sich selbst oder mit andern übereinstimmt [9]).

Ob nun gleich die Gedenkbarkeit das erste Gesetz des Denkens und die erste Bedingung jeder Wahrheit ist, so reicht es doch nicht zu, um Wahrheit zu begründen. Wenn man einen Begriff oder einen Satz zum Grunde legt, so kann man zwar, vermöge des Satzes vom Widerspruch, alle Folgerungen und mit demselben verknüpfte Sätze beurtheilen, ob sie mit demselben übereinstimmen oder nicht, und in so ferne ihre Wahrheit prüfen. Allein es ist noch eine andere Frage, ob der Grundbegriff oder Grundsatz wahr ist, welche durch die bloße Gedenkbarkeit noch nicht entschieden ist. Wenn man mit einem Grundbegriff oder Grundsatz zufrieden ist, so kann das Raisonnement über diesen Gegenstand nach dem Grundsatz des Widerspruchs seinen guten Fortgang haben; ist das aber der Fall nicht, so muß man sich nach andern Gründen umsehen, um den ersten Grundsatz zu begründen [10]).

Hier tritt also der Grundsatz des Grundes ein, nach welchem die Vernunft vorschreibt, nichts ohne Grund anzunehmen, für jede Behauptung einen Grund aufzusuchen, bis das Streben nach Einsicht befriediget ist [11]). Daher bekommt jeder Satz seine wissen-

9) Cratylus S. 343, 344. δια τινος αλλου ουν ετι προςδοκας αν ταυτα (τα οντα) μαθειν; αρα δι' αλλου του, η ὑπερ εικος γε και δικαιοτατον, δι' αλληλων γε ειπη συγγενη εςι και αυτα δι' αυτων;

10) Phaedo S. 130.

11) Phaedo S. 130. επειδη δε εκεινης αυτης (ὑποθεσεως) δεοι σε διδοναι λογον, ὡσαυτως αν διδοιης, αλλην αυ ὑποθεσιν ὑποθεμενος, ἡτις των ανωθεν βελτιςη φαινοιτο, ἑως επι τι ἱκανον ελθοις.

senschaftliche Form, wodurch er Erkenntniß begründet, erst durch die Ableitung von einem Grunde (αιτιας λογισμος) [12]). Allein da das Forschen nach Gründen nicht ins Unendliche fortgehen kann, so muß man zulezt auf solche Begriffe und Sätze kommen, welche keines Grundes bedürfen, aber auch keines empfänglich sind. Von der Art sind die Begriffe der Vernunft, die Ideen, welche die höchsten Geschlechtsmerkmale von dem Wesen der Gattung vollständig enthalten, und daher aus keinem höhern Grund abgeleitet werden können, da hingegen alle unter ihnen begriffene Arten und Individuen durch sie bestimmt in ihnen gegründet sind. Sie sind daher die höchsten absoluten Gründe der ganzen menschlichen Erkenntniß, die weiter keinen Grund voraus setzen, weil sie das Absolute und Unbedingte zum Gegenstande haben [13]). Wenn die Vernunft einen solchen obersten Begriff seinem Umfang und Inhalte nach entwickelt, so begründet sie eine wissenschaftliche Erkenntniß von dem Gegenstande [14]). Fragt man nach dem Grunde, warum Plato diese Ideen für die höchsten Gründe aller menschlichen Erkenntniß hielt, so kann man darauf antworten: die Allgemeinheit und Nothwendigkeit waren ihm die zuverlässigen Merkmale von ihrer Tauglichkeit zu den obersten Principien.

Die Begriffe machen den Inhalt aller Urtheile, Schlüsse und überhaupt alles Denkens aus. Die Merkmale,

12) Meno S. 385.

13) de Republic. VI. S. 125.

14) Sophista S. 275. ουκουν ὀγε τυτο δυνατος ἀρην, μιαν ἰδεαν δια πολλων, ὀνος ἑκαστε κειμενε χωρις, παντη διατεταμενην ἱκανως διαιςηκεναι, και πολλας ἑτερας αλληλων, ὑτο μιας ἐξωθεν περιεχομενας, και μιαν αυ δι' ὁλων πολλων εν ἑνι ξυνημμενην, και πολλας χωρις παντη διωρισμενας. τυτο δ'εστιν, ἡ τε κοινωνειν ἑκαστα δυναται, και ὁπη μη, διαιρεσιν κατα γενος, ἐπιςαςθαι.

male, unter welchen man sich einen Begriff denken muß, hat Plato nicht sowohl entwickelt als voraus gesezt. Doch kann man annehmen, daß Plato den Begriff für die Einheit des vorgestellten Mannichfaltigen gehalten habe [15]). Wir haben schon oben davon gehandelt, wie auch von dem Unterschiede zwischen reinen und empirischen Begriffen. Die Begriffe enthalten ein Mannichfaltiges, dies macht ihren Inhalt aus; sie beziehen sich auf ein Objekt, dies bestimmt ihren Umfang. Was diese Unterscheidung betrifft, so kommt bei dem Plato zwar die Sache vor, aber nicht die Ausdrücke, außer daß das Wort κοινωνια den Umfang bedeutet [16]).

Die Begriffe werden, in Ansehung der Quantität, dem Umfange nach eingetheilt in individuelle und Geschlechtsbegriffe, (λογος τȣ κοινȣ, τȣ ἑκαστȣ [17]). Geschlechtsbegriffe sind diejenigen, welche Merkmale enthalten, die sich auf mehrere Gegenstände; individuelle, welche sich nur auf einen einzelnen Gegenstand beziehen. Geschlechtsbegriffe beziehen sich entweder auf mehrere Gegenstände, oder auf alle, die zu dem Umfange eines Begriffs gehören. Es giebt Begriffe, unter welchen alle Gegenstände stehen, in so fern sie gedacht werden, deren Umfang also allgemein ist, z. B. die Begriffe der Identität, des logischen Seins (ταυτον, ον). Alle wirkliche Dinge stehen unter dem Begriff der Wirklichkeit (ȣσια). Die Beziehung der Begriffe auf Objekte, welche unter jene gehören, oder der Umfang, heißt bei dem Plato Gemeinschaft (κοινωνια) [18]). Der Inbegriff aller Gegen-

15) S. oben S. 42, 43.

16) Sophista S. 275. Philebus S. 215.

17) Theaetet. S. 190. 141.

18) Sophista S. 276. ἐτ' ȣν δη τα μεν ἡμιν των γενων ὡμολογηται κοινωνειν εθελειν αλληλοις, τα δε μη, και τα μεν, επι ολιγον, τα δ' επι πολλα, τα δε και δια παντων, ȣδεν κωλυει τοις πασι κεκοινωνηκεναι. Phaedo S. 228. Auch μεθεξις Phaedo S. 227. Sophista II, 280.

genstände, welche unter einem Begriffe enthalten sind, heißt το απειρον, wahrscheinlich, weil sie als eine durch keine Zahl bestimmte Anzahl gedacht werden, in welcher Bedeutung auch der Ausdruck τα πολλα gebraucht wird; oder weil sie als etwas Bestimmbares wie Materie gedacht werden, welches erst durch die Beziehung unter die Geschlechtsbegriffe bestimmt wird [19]). Der Begriff, welcher einen Umfang hat, heißt das Eine, ἑν, weil er als Gattungsbegriff nur einer ist, und weil er macht, daß alle niedrige unter einer Gattung stehen, und in so fern Eines sind [20]).

Alle niedrige Begriffe, welche unter einem obern stehen, haben etwas Gemeinsames und etwas Verschiedenes. Um des Gemeinsamen wegen stehen sie unter dem Gattungsbegriff, durch das Verschiedene sind sie und ihre Objekte von der Gattung verschieden. Wenn man die gemeinsamen Merkmale, die allen Begriffen einer Gattung gemeinschaftlich sind, zusammen faßt, so bekommt man den Gattungsbegriff (γενος); und wenn man die Merkmale, wodurch sie sich unter einander unterscheiden, auf Begriffe zurückführt, so bilden sich Begriffe von Arten (ειδος) [21]). Die Begriffe von Arten, welche

19) Philebus S. 219, 220. 215, 216. 220. φαινη μεν ἡμιν εστι πυ μια δια τυ στοματος ιυσα, και απειρος αυ πληθει. de republica X. S. 284. Auch πληθος. Philebus S. 222.

20) Philebus S. 219, 220.

21) Politicus S. 63. δεον, ὁταν μεν την των πολλων τις προτερον αισθηται κοινωνιαν, μη προαφιστασθαι, πριν αν εν αυτῃ τας διαφορας ειδῃ πασας, ὁποσαι περ εν ειδεσι κεινται. τας δ' αν παντοδαπας ανομοιοτητας, ὁταν εν πληθεσιν οφθωσι, μη δυνατον ειναι δυςωπυμενον παυεσθαι, πριν αν συμπαντα τα οικεια εντος μιας ὁμοιοτητος ερξας, γενυς τινος υσιᾳ περιβαλληται. Plato bleibt sich aber in dem Gebrauch der Ausdrücke γενος und ειδος nicht gleich; er bedient sich bald des einen bald des andern, um Gattung oder Art anzuzeigen.

Digitized by Google

welche die Sphäre eines allgemeinen Begrifs eintheilen und erschöpfen, heißen αριθμοι, wahrscheinlich, weil sie die Merkmale des Geschlechts und die Geschlechtsunterschiede, d. h. in der Platonischen Sprache, Einheit und Vielheit enthalten, oder weil man durch sie die unendliche Anzahl der Individuen bestimmet. Sie heißen auch τα μεταξυ, μεσα, weil sie zwischen den Gattungsbegriffen und den Individuen in der Mitte liegen [22]).

Was von dem Gattungsbegriff gilt, das gilt auch von den Arten, aber nicht umgekehrt. Die Merkmale, welche in dem Gattungsbegriff Vergnügen enthalten sind, müssen allen Arten zukommen. Wenn aber mit einer oder einigen Arten das Prädicat „gut" verknüpft ist, so folgt es nicht, daß dasselbe auch auf alle Arten oder den Gattungsbegriff passen muß [23]). Furcht und Schaam verhalten sich, wie Gattung und Art. Man kann daher sagen: wo Schaam ist, da ist auch Furcht; aber nicht umgekehrt, wo Furcht ist, da ist Schaam [24]).

Wenn die Untersuchung von den Individuen zu dem Allgemeinen, oder von dem Allgemeinen zu den Individuen ausgeht, so dürfen die mittlern Begriffe, die Arten, nicht aus der Acht gelassen werden, wenn man logisch richtig denken will. Denn sonst wird man sowohl die gemeinsamen Merkmale als die Unterscheidungsmerkmale nicht vollständig zusammen fassen, wodurch Verwechselung und Verwirrung nothwendig entstehen muß.

22) Philebus S. 219. μεχριπερ αν το κατ' αρχας ὁν, μη ὁτι ὁν και πολλα και απειρα εστι, μονον ιδῃ τις, αλλα και ὁποσα. την δε τυ απειρυ ιδεαν προς το πληθος μη προσφερειν, πριν αν τις τον αριθμον αυτυ παντα κατιδῃ, τον μεταξυ τυ απειρυ τε και τυ ἑνος. Politicus S. 14.

23) Philebus S. 211, 212.

24) Eutyphro 1. B. S. 26.

Digitized by Google

muß. Diese Vernachläßigung ist die Quelle von Sophistereien [25]).

In Ansehung des Inhalts sind die Begriffe verschieden, in so fern sie entweder, das Wesen eines Dinges, oder nur Beschaffenheiten desselben zum Gegenstande haben (το ον, το τι, το ποιον). Das Wesen ist der Inbegriff von Merkmalen, welche zum Begriff eines Dinges nothwendig gehören, ohne welche ein Ding dieser Art gar nicht gedacht werden kann, die also bei allen Dingen der Art vorkommen. Beschaffenheiten sind Merkmale, welche nicht in dem Begriff des Dinges enthalten sind, sondern wo anderswher mit demselben verbunden sind, z. B. das Mannichfaltige eines concreten Dinges, welches die Wahrnehmung lehret [26]). Diese Beschaffenheiten lassen sich nur alsdann erst deutlich denken, wenn man den Gattungsbegriff entwickelt hat, oder wie sich Plato ausdrückt, wenn man das Wesen (ουσια) desselben erkannt hat [27]).

Zu den letztern Begriffen gehören auch diejenigen, welche ein Verhältniß zum Inhalte haben, d. i. ein Merkmal, das einem Begriff nur in Ansehung eines andern beigelegt werden kann, z. B. Größer, Kleiner [28]). Diesen Verhältnißbegriffen liegt ein absoluter Begriff zum Grunde, hier nemlich der von einer Größe. In Ansehung deren kann man zwei Gegenstände vergleichen, und bestimmen, ob die Größe des einen größer oder kleiner ist. Da dieses entgegengesezte Begriffe sind, so muß der eine Gegenstand größer sein, wenn der andere kleiner ist

25) Philebus S. 230.

26) Epistol. VII. S. 132, 133.

27) Meno S. 362.

28) Diogenes III. 109. των δε προς τι λεγομενων, ους προσδειται τινος ερμηνειας, οιον το μειζον τινος, και το διπλασιον τινος και το καλλιον και τα τοιαυτα. de Republica IV. S. 364.

Digitized by Google

ist, und umgekehrt, und wenn dem einen in Rücksicht des andern eine Bestimmung beigelegt wird, so muß sie auch dem andern zukommen; z. B. wenn der eine viel größer ist, so muß der andere viel kleiner sein [29]).

Die Merkmale der Begriffe in Rücksicht auf ihre Qualität sind von dem Plato kaum berühret worden, außer was davon in der Lehre von den Erklärungen vorkommt. Deutlich ist ein Begriff, wenn der Verstand das in einem Begriff zusammen gefaßte Mannichfaltige zergliedert, um ihn dadurch von andern zu unterscheiden. Wenn man z. B. sich bewußt wird, wodurch der Begriff der Größe von dem der Klarheit verschieden ist, so daß man beide unterscheiden kann, so sind beide Begriffe deutlich [30]).

In Ansehung der Relation sind die Begriffe entweder identisch oder verschieden (ταυτον, ἑτερον) Einerlei, in so fern sie einerlei Merkmale enthalten; verschieden, in so fern sie nicht eben dieselben Merkmale in sich begreifen [31]). So sind zwei Tugenden, in so fern sie Tugend sind, einerlei und identisch. Die verschiedenen Arten von Vergnügen müssen, in so fern sie unter eine Gattung gehören, einerlei sein [32]). Aber Bewegung und

29) Phaedo S. 232. de Republica IV. S. 364.

30) de Republica VII. S. 146, 147. ει αρα εν εκατερον, αμφοτερα δε δυο, ταχα δυο κεχωρισμενα νοησει, ν γαρ αν αχωριστα γε δυο ενοει, αλλ' εν. Δια δε την τυτε σαφηνειαν, μεγα αν και σμικρον ν νοησεις φαγκαζειν ιδειν, ν συγκεχυμενα αλλα διωρισμενα.

31) Hipparchus 5. B. S. 265. ἐστιον εστι τι αγαθον τε και κακον — αρ' ην μαλλον τι αυτων εστι το ἑτερον τυ ἑτερυ ειτιον; ν ὁμοιως τυτω γε ειτια εσον αμφοτερα, και ταυτη γε υδεν διαφερει το ἑτερον τυ ἑτερυ, κατα το ειτιον ειναι, αλλα ἡ το μεν αυτων αγαθον, το δε κακον.

32) Philebus S. 211, 212.

und Ruhe, Wirklichkeit und Identität sind verschiedene Begriffe, weil in dem einen andere Merkmale enthalten sind, als in dem andern [33]). Ein Begriff oder ein Objekt kann daher in verschiedener Beziehung einerlei und verschieden sein [34]).

Die verschiedenen Begriffe sind entweder blos verschieden, oder auch entgegengesezt (εναντια). Entgegengesezte Begriffe sind diejenigen, welche in einem Subjekt einander ausschließen, oder nicht zugleich mit einem Subjekt verbunden werden können, z. B. Gesundheit und Krankheit, Schwarz und Weiß. Wenn ein Mensch gesund ist, so ist er nicht krank; ein Körper, der schwarz ist, ist nicht zugleich weiß [35]). Zwischen entgegengesezten Begriffen ist kein Mittleres. Daher schließt einer den andern aus [36]). Einem Begriff ist immer nur ein Begriff entgegen gesezt. Diese Behauptung, welche eine große Rolle in der Platonischen Philosophie spielet, ist auf keinen Grund gestüzt, vielleicht, weil die Wahrheit derselben so einleuchtend ist, daß sie ihm keines Beweises bedürftig schien [37]). Von entgegengesezten (contradictorischen) Begriffen muß einer einem Objekte nothwendig zukommen. Ein Mensch muß entweder krank oder gesund sein [38]).

Zur

33) Sophista S. 277.

34) Philebus, Sophista, Hipparchus l. c.

35) Philebus S. 211. Gorgias S. 106. αρ' ουν, ειπερ εναντια εστι ταυτα αλληλοις, αναγκη περι αυτων εχειν, ὥσπερ περι ὑγιειας εχει και νοσου. ου γαρ ἅμα δη που ὑγιαινει τε και νοσει ὁ ανθρωπος, ουδε ἁμα απαλλαττεται ὑγιειας τε και νοσου.

36) Alcibiades II. S. 78.

37) Alcibiades II. S. 78. Protagoras S. 131.

38) Alcibiades II. S. 77.

Digitized by Google

Zur Bildung der Begriffe gehört überhaupt die Wirkungsart des Verstandes, welche sich durch Verbinden und Trennen äußert. Der Verstand verbindet das Aehnliche und Gemeinsame des Vorgestellten, und indem er damit fortfähret, gelangt er zu Gattungsbegriffen; er trennt von dem Gemeinsamen das an den unter einem Gattungsbegriff enthaltenen Vorstellungen befindliche Verschiedene, faßt von diesen in eine Vorstellung zusammen, was sich vereinigen läßt, und bildet daraus niedere Begriffe von Arten [39]). Die Auflösung in besondere Vorstellungen, oder die Zergliederung des vom Verstande in einem Begriff verbundenen Mannichfaltigen, ist das Fundament der Definitionen und Eintheilungen, von welchen die logische Richtigkeit eines Räsonnements vorzüglich abhängt. Denn ehe man den Zusammenhang eines Objekts mit andern Begriffen bestimmen kann, muß man vorher die Merkmale und den Umfang des Begriffs von dem Objekte wissen [40]).

Die Definition (ὅρος, λόγος, ἀποκρίσις) heißt den Inhalt eines Begriffs, z. B. des Cirkels angeben, oder die Merkmale einer Sache (πρᾶγμα) deutlich denken [41]). Dieses geschiehet dadurch, daß man von einem Dinge die Gattung und den Unterschied darstellet (γενος, διαφορα) [42]). Denn die Gattung enthält die gemeinsamen

39) Politicus S. 63. (S. Oben 20) Philebus S. 217, 218.

40) Meno S. 362. Sophista S. 204. δεῖ δὲ ἀεὶ παντὸς περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ μᾶλλον διὰ λόγων ἢ τ' ὀνομὰ μόνον συνομολογεῖσθαι χωρὶς λόγου.

41) Epistola VII. S. 131. τὸ γὰρ ἐκ τῶν ἐσχατῶν ἐπὶ τὸ μέσον ἴσον ἀπέχον πάντῃ, λόγος ἂν εἰη ἐκείνου, ὥπερ τρόγγυλον καὶ περιφερὲς ὄνομα καὶ κύκλος. Sophista S. 204.

42) Definitiones S. 296. ὅρος, λόγος ἐκ διαφορᾶς καὶ γένους συγκείμενος. Man findet diese Erklärung ausdrücklich nicht

in

Merkmale, welche allen Arten und Individuen eines Geschlechts zukommen; und der Unterschied begreift diejenigen Merkmale, welche einem Dinge besonders zukommen, und es von andern derselben Gattung unterscheiden. Beide zusammen machen den vollständigen Begriff des Dinges aus [43]).

Fehlerhaft werden die Definitionen dadurch, wenn man einen Begriff durch ein anderes synonymes Wort oder einen andern undeutlichen Begriff erklären will; z. B. wenn man sagt: die Farbe ist das Empfindbare, dem Gesicht Proportionirte, was aus den Gestalten ausfließt; oder die Figur ist das, was die Farbe eines Dinges begleitet [44]). Denn dadurch erfährt man nichts von dem Inhalte eines Begriffs, und man kommt in der Einsicht einer Sache um keinen Schritt weiter. Ein anderer Fehler bestehet darin, wenn man in die Zergliederung der Merkmale eines Begriffs den Begriff selbst wieder hinein bringt, der erklärt werden soll, es sei nun der Gattungsbegriff oder eine Art desselben. Z. B. die Tugend sei das Vermögen, sein Bestes zu besorgen mit Gerechtigkeit. Denn da die Gerechtigkeit eine Art von Tugend ist, so bedarf

in den eigentlichen Schriften des Plato. Aber ich halte sie dennoch für ächt, weil Plato die Begriffe von Gattung und Unterschied nicht nur gefunden hatte, sondern auch Anwendung davon zu Erklärungen machte. Zum Beweis des ersten führe ich nur eine einzige Stelle an. Philebus S. 211. 212. και σχημα σχηματι κατα ταυτον γενει μεν εστι παν ἑν, τα δε μερη τοις μερεσι αυτυ, τα μεν εναντιωτατα αλληλοις, τα δε διαφοροτητα εχοντα μυριαν πυ τυγχανει. confer. Polit. S. 63. Theaetet. S. 190—193.

43) de legib. XII. S. 222. 226.

44) Gorgias S. 93. Meno S. 341. εστι γαρ χροα απορρον σχηματων οψει συμμετρος και αισθητος. S. 338. σχημα εστι ὁ αει χροα ὁπεται.

bedarf es wieder der nemlichen Erklärung. Man gehet in einem gemächlichen Zirkel herum [45]). Plato nennt dergleichen Erklärungen tragische Antworten. (τραγικη ἀποκρισης) [46]).

Die logische Eintheilung bestehet darin, daß man die Begriffe bestimmt und aufzählet, welche unter einem Gattungsbegriff stehen, oder wie sich Plato ausdrückt, welche an einer Idee Theil haben [47]). Das heißt in unserer Sprache, den Umfang eines Begriffs bestimmen. Um dieses auf eine befriedigende und vollständige Art thun zu können, muß man den Gattungsbegriff zum Grunde legen, die Merkmale desselben bestimmen, und zwar so, daß die von dem Grundbegriff abgeleiteten Begriffe einander ausschließen (Dichotomie, διαιρεισθαι; τεμνειν διχα). Auf diese Weise kann man am sichersten den Umfang eines Begriffs vollständig bestimmen [48]). Man muß in der Eintheilung Arten (ειδη) aufzählen, d. h. Begriffe, die neben den Gattungsmerkmalen einen Unterschied oder nähere Bestimmung derselben enthalten. Daher unterscheidet Plato die Art von einem Theil

 (ειδος

45) Meno S. 346. αρετη εστιν οἱον τ' ειναι τ' αγαθα ποριζεσθαι μετα δικαιοσυνης. S. 347.

46) Meno S. 341.

47) Sophista S. 274. το κατα γενη διαιρεισθαι, και μητε ταυτον ειδος ἑτερον ἡγησασθαι, μητε ἑτερον ον ταυτον — ὁπου ὁ γε τουτο δυνατος δραν, μιαν ιδεαν δια πολλων, ἑνος ἑκατου κειμενου χωρις, παντη διαντεταμενην ἱκανως διαισθανεται, και πολλας ἑτερας αλληλων, ὑπο μιας εξωθεν περιεχομενας, και μιαν αυ δι' ὁλων πολλων εν ἑνι ξυνημμενην· και πολλας χωρις παντη διωρισμενας. Philebus S. 219.

48) Politicus S. 14. μη σμικρον μοριον ἑν προς πολλα και μεγαλα αφικρωμεν, μηδε ειδους χωρις· αλλα το μερος, ἁμα ειδος εχετω. — S. 14. καλλιον δε που και μαλλον κατ' ειδη και διχα διαιροιτ' αν. Philebus S. 219.

(ειδος — μερος). Ein Theil ist ein Begriff von einer Anzahl von Individuen, welche zwar unter einem Gattungsbegriff stehen, aber noch viele Aehnlichkeiten und Verschiedenheiten enthalten, wodurch sie unter andern Arten stehen. Wenn man z. B. die Gattung Menschen in Griechen und Nichtgriechen (βαρβαροι) eintheilen wollte. Zwischen Art und Theil ist also der Unterschied. Jede Art ist auch ein Theil, indem sie einen Theil der Sphäre eines Begriffs ausmacht; aber ein Theil ist keine Art [48b]). Wenn man nicht Arten, sondern Theile angiebt, so begehet man den Fehler, daß man von der Gattung gleich auf Individuen überspringt, ohne die dazwischen liegenden Arten zu bemerken [49]). Um alle Fehler zu vermeiden, muß man von dem Gattungsbegriff ausgehen, und immer die nächsten Arten bestimmen. Dieser Weg ist zwar etwas weitläufig und beschwerlich; aber er gewähret auch Sicherheit gegen Fehler, und leitet auf neue Ideen [50]). Obgleich Plato die Eintheilung in Arten, die sich einander ausschließen (Dichotomie), als die sicherste Art empfiehlt, so bemerkt er doch, daß sie nicht allezeit anwendbar sei, sondern man müsse sich oft an Statt der Arten

48 b) Politicus S. 14—16. ειδος μεν ὁταν ῃ τυ, και μερος αναγκαιον αυτο ειναι τυ πραγματος ὁτυ περ αν ειδος λεγηται· μερος δε, ειδος, ουδεμια αναγκη. Plato nimmt aber das Wort μερος und μεριον nicht immer in dieser bestimmten Bedeutung, sondern er braucht es auch für ειδος, z. B. Politicus S. 112. Sophista S. 225. 211.

49) Philebus S. 219. 220.

50) Philebus S. 219. μεχρι περ αν το κατ' αρχας ἑν μη ὁτι ἑν και πολλα και απειρα ετι, μονον ιδῃ τις, αλλα και ὁποσατην δε τυ απειρυ ιδεαν προς το πληθος μη προσφερειν, προν αν τις τον αριθμον αυτυ παντα κατιδῃ, τον μεταξυ τυ απειρυ τε και τυ ἑνος. Politicus S. 14. δια μεσων δε ασφαλεστερον ιεναι τεμνοντας· και μαλλον ιδεαις αν τις προστυγχανοι.

Arten mit bloßen Theilen befriedigen [51]). Allein er scheint das Fundament dieser Eintheilung selbst noch nicht vollständig erkannt zu haben, weil seine Eintheilungen zwar entgegengesetzte, aber nicht immer kontradiktorisch entgegengesetzte Begriffe liefern. Man kann z. B. seine Eintheilungen von den Künsten Sophista S. 206. und Politicus S. 6 seq. nachsehen.

Wenn ein durch die Theilung erzeugter Begriff von neuem eingetheilt wird (Subdivision), so nennt das Plato die Eintheilung in die Länge (κατα μηκος), die erste Eintheilung aber in die Breite (κατα πλατος) [52]). Die Aussicht einer auf ein Blatt niedergeschriebenen Eintheilung veranlaßte wahrscheinlich diese Benennung, da noch keine der Sache angemessenere bekannt war. Das Beispiel, welches beim Plato von diesen zwei Arten der Eintheilung vorkommt, ist dieses. Kunst ist das Vermögen, Ursache von etwas zu seyn, was vorher nicht war.

Kunst ist entweder das Vermögen

die Naturprodukte, z. B. Steine, Pflanzen, Thiere hervorzubringen. Göttliche Kunst. το θειον της ποιητικης	oder durch Zusammensetzung derselben etwas hervorzubringen. Menschliche Kunst. το ανθρωπινον της ποιητικης
entweder wirkliche für sich bestehende Dinge — αυτουργικη.	oder nur den Schein derselben, z. B. Schatten, Traumbilder — ειδωλοποιικη.	wirkliche Dinge, z. B. ein Haus — αυτουργικη.	Schein derselben, z. B. Gemälde — ειδωλοποιικη.

51) Politicus S. 67.
52) Sophista S. 300.

Die Begriffe machen den Inhalt der Urtheile aus. Nemlich die Verbindung der Begriffe, wodurch ein Ding bestimmt wird, ist ein Urtheil (δοξα), durch Worte ausgedrückt, ein Satz (λογος) [53]). Nicht alle und jede Begriffe, wenn sie auch nach einander vorgestellt werden, geben eine Verbindung an die Hand, z. B. die Reihe von Begriffen, Löwe, Hirsch, Pferd, oder Gehen, Laufen, Schlafen. Denn es fehlt an einem Bande, das sie zusammen hält. Nur dann erst, wenn man einen Begriff von der erstern Art mit einem von der zweiten vereiniget, entstehet ein Begriff [54]). Nun bezeichnen die ersten Begriffe wirkende oder für sich bestehende Dinge (οντα, πραττοντα), in unserer Sprache Subjekte, die zweiten aber Wirkungen (πραξεις) oder Prädicate. Also durch die Verbindung eines Prädicates mit einem Subjekte wird ein Urtheil erzeugt. Es wird in demselben ein Ding oder Subjekt bestimmt, oder etwas von demselben ausgesagt, z. B. der Mensch lernet, Theätet schläft [55]). Also kann man sagen, ein Urtheil ist eine solche Verbindung der Begriffe (συμπλοκη, συνθεσις), wodurch ein Subjekt bestimmt wird, oder in so fern sie durch Worte ausgedrückt wird, die Verbindung der Nenn- und Zeitwörter [56]).

Zu

53) Sophista S. 296. και μην εν λογοις γε αυτο ισμεν ον — φασιν τε και αποφασιν. — ὁταν ουν τουτο εν ψυχῃ κατα διανοιαν εγγιγνηται μετα σιγης, πλην δοξης, εχεις ὁ, τι προσειπης αυτο. — S. 293. και δη τῳ πλεγματι τουτῳ το ονομα ε φθεγξάμεθα.

54) Sophista S. 292, 293.

55) Sophista S. 293. δηλοι γαρ (ἡ συμπλοκη) ηδη που τοτε περι των οντων η γιγνομενων, η γεγονοτων, η μελλοντων· και ουκ ονομαζει μονον, αλλα τι περαινει, συμπλεκων τα ρηματα τοις ονομασι. S. 292.

56) Sophista Ebendas.

Digitized by Google

Zu einem Urtheil gehört nothwendig ein Subjekt, welches durch das Urtheil bestimmt wird (ἐστι τινος), und ein Prädicat, welches das Subjekt bestimmt [57]). Zur Benennung dieser Begriffe des Subjekts und des Prädicats kommen weiter keine besondern Ausdrücke vor, ausser daß das Prädicat zuweilen παθος und παθημα genennt wird [58]).

Durch das Prädicat wird das Subjekt bestimmt. Dieses kann auf gedoppelte Art geschehen: einmal dadurch, daß es mit dem Subjekte verbunden, zweitens dadurch, daß es von demselben ausgeschlossen wird. Daher sind alle Urtheile entweder bejahend oder verneinend. Jedwedes Ding kann sowohl an sich als in Beziehung und Verhältniß mit jedem andern Dinge oder Begriffe betrachtet werden, um die Bestimmungen, die ihm an sich und in Verhältniß mit andern zukommen, zu finden. Was mit ihm verbunden werden kann, wird ihm beigelegt; was nicht mit ihm verbunden werden kann, wird von ihm ausgeschlossen. Jenes sind seine positiven, dieses seine negativen Prädicate. Nach jenen ist er Etwas (ον), nach diesen ist er etwas nicht (μη ον) [59]). Das Fundament der affirmativen und negativen Urtheile ist die durch das Gesetz des Denkens bestimmte Möglichkeit der Verbindung der Begriffe unter einander, ohne welche gar nichts gedacht werden könnte.

57) Sophista S. 295. μηδενος γε ων, ουδ' αν λογος ειη τοπαραπαν· απεφηναμεν γαρ, ὁτι των αδυνατων ην, λογον οντα, μηδενος ειναι λογον.

58) Philebus S. 217. Sophista S. 272.

59) Sophista S. 281. κατα παντα γαρ ἡ θατερου φυσις, ἑτερον απεργαζομενη του οντος, ἑκατον ουκ ον ποιει· και ξυμπαντα δη κατα ταυτα, ὑτως ουκ οντα ορθως ερουμεν· και παλιν, ὁτι μετεχει του οντος, ειναι τε και οντα. S. 282. 296. Theaetet. S. 151.

Da sich nun ohne Widerspruch nicht alle und jede Begriffe mit einander verbinden lassen, so können also einige mit einander verbunden, andere müssen von einander getrennt werden, d. h. es giebt bejahende und verneinende Urtheile. Diese Verbindung und das Gegentheil davon wird durch die Gesetze des Denkens bestimmt. So läßt sich Bewegung und Ruhe nicht vereinigen; wir sagen also: Bewegung ist nicht Ruhe. Eine wirkliche Bewegung läßt sich nicht denken, ohne den Begriff der Realität; sie ist aber die Realität nicht selbst. Daher entstehen die beiden Sätze; Bewegung ist etwas Reales; Bewegung ist nicht die Realität. (ἡ κινησις οντως ουκ ον εστι, και ον, επειπερ του οντος μετεχει) [60]).

Eben dieses ist auch das Fundament der Wahrheit der Sätze. Ein Satz ist wahr, wenn das Prädikat dem Subjekte zukommt oder zukommen kann, wenn es sich zusammen denken läßt; falsch, wenn es dem Subjekte nicht zukommt oder nicht zukommen kann; oder wenn das, was vom Subjekte getrennt ist (θατερον) demselben beigelegt wird, z. B. ein Mensch flieget. Dieses macht die formelle Beschaffenheit der Sätze aus [61]).

Das eigentliche Geschäft der Logik bestehet darin, die Regeln von der nothwendigen, möglichen und unmöglichen Verbindung der Begriffe zu einem Urtheile zu entwickeln [62]). Obgleich nun Plato dieses erkannt hatte, so finden wir doch nur einige Regeln dieser Art ausdrücklich angegeben, da sich doch weit mehrere schon aus den Merkmalen und Eintheilungen der Begriffe ergeben, die

60) Sophista S. 274 seq. 279. 281.

61) Sophista S. 294. 295. και ποιον τινα αυτον (λεγον) ειπη δει. — λεγει δε αυτων ὁ μεν αληθης, τα οντα, ὡς εστι, περι του. ὁ δε δη ψευδης, ὁτερα των οντων — τα μη οντ' ηρα ὡς οντα.

62) Sophista S. 274.

die bei ihm vorkommen, es sei nun, daß er in der Analyse dieser Regeln nicht weiter ging, oder daß er unterließ, sie in Worten als besondere Regeln aufzustellen, so wie er alles, was auf Logik Beziehung hat, nur nebenbei und gelegentlich anführet. Hieher gehören folgende Regeln. Von zwei kontradictorisch entgegen gesezten Begriffen kommt einem Subjekte nur einer, aber nothwendig zu, z. B. ein Mensch muß krank oder gesund sein. Aber von mehreren unter dem Begriff enthaltenen kommt zwar einer dem Subjekt zu, aber nicht nothwendig, z. B. wenn ein Mensch krank ist, so ist es nicht nothwendig, daß er das Fieber habe [63]). Einem Subjekte kommen nicht zwei widersprechende Prädicate zu. Nur ist dabei zu bemerken, daß die Prädicate in einerlei Bedeutung und Beziehung genommen werden müssen. In den Sätzen: die Bewegung ist (mit sich) identisch, und die Bewegung ist nicht Identität, kommt zwar ein und der nemliche Begriff „Identität" vor; aber demungeachtet sind beide Sätze nicht widersprechend, weil der Begriff in verschiedener Bedeutung genommen wird. In dem ersten Satze wird der Bewegung Identität beigelegt, in so fern sie mit sich selbst verglichen wird, und er bedeutet also nichts weiter als: Bewegung ist — Bewegung. Der andere Satz aber enthält diesen Gedanken: die Bewegung und Identität sind dem Begriffe nach verschieden [64]). In so fern die Wirkungen eines Dinges als seine Prädicate anzusehen sind, muß man also sagen, ein

63) Alcibiades II. S. 77—79.

64) Sophista S. 280. την κινησιν δη ταυτον τ' ειναι και μη ταυτον, ὁμολογητεον και ου δυσχεραντεον. ου γαρ ὁταν ειπωμεν αυτην αυτον και μη ταυτον, ὁμοιως ειρηκαμεν. αλλ' ὁποταν μεν ταυτον, δια την μεθεξιν ταυτου προς αυτην, ὁυτω λεγομεν, ὁταν δε μη ταυτον, δια την κοινωνιαν αυ θατερου, δι' ἡν αποχωριζομενη ταυτου, γεγονεν ουκ εκεινο αλλ' ὁτερον.

ein Ding kann nicht zugleich in einerlei Beziehung und Verhältniß auf dieſe Art und die entgegengeſezte wirken und leiden, z. B. ſich bewegen. Denn wenn es ſich beweget, ſo kann es nicht ruhen; und wenn es ruhet, ſo kann es nicht in Bewegung ſein. Es iſt aber kein Widerſpruch, daß ein Menſch ſtehet, und Kopf und Hände beweget; denn es iſt nicht einerlei Subjekt. Eben ſo kann man ſagen, eine Cirkelfläche bewege ſich und ruhe zugleich. Denn der Mittelpunkt wird hier mit etwas anderm als in einer geraden Linie gedacht, von welchem der Mittelpunkt nicht abweichet, d. h. in Ruhe iſt, während die Peripherie von jedem andern angenommenen Standpunkt abweichet, und in Bewegung iſt [65]).

Wenn alſo einem Subjekte zwei entgegen geſezte Prädicate beigelegt werden, ſo muß, wenn es kein Widerſpruch ſein ſoll, das Subjekt oder Prädicat in gewiſſen Beziehungen verſchieden ſein. Wenn man alſo ſagt, ein Menſch iſt ein Sclav von ſich, ſo wäre das ohne dieſe Unterſcheidung ein Widerſpruch. Denn da in dieſen Urtheilen nur ein einziges Objekt des Verhältniſſes iſt, ſo folgte, daß ein und eben daſſelbe Subjekt Herr und Sclav von ſich wäre, welches widerſprechend iſt. Man muß daher in dem Subjekt zweierlei Vermögen, die Menſchheit und Thierheit, das Beſſere und das Schlechtere unterſcheiden. Alsdann hat das Urtheil ſeine Richtigkeit [66]).

Von

65) Republica IV. S. 360. δηλον ὁτι ταυτον τ' αναγκη ποιειν η πασχειν κατα ταυτον γε και προς ταυτον ωι ἐθελησει ἁμα. ἀλλ' ουν τα τοιαυτα γε ἐν αυτοις ταυτα γιγνομενα ἀσοφωτατα, ὁτι ου ταυτον ἀλλα πλειω. S. 361.

66) Republic. IV. S. 349. τω μεν κρειττω ἑαυτου γελοιον. ἐ γαρ ἑαυτου κρειττων και ἡττων ὁμως αν ἑαυτου εἰη· και ὁ ἡττων, κρειττων. ὁ αυτος γαρ ἐν ἁπασι τουτοις προσηγορευται.

Von der Syllogistik finden wir bei dem Plato nichts als einige Begriffe von den Schlüssen. Und gleichwohl siehet man aus vielen Stellen seiner Schriften, daß die Schlüsse und ihr Gebrauch nicht allein dem Plato, sondern auch den Sophisten bekannt waren. Sein Euthydem enthält eine ganze Reihe von Sophistereien und Trugschlüssen, die er zwar nicht durch Aufdeckung des logischen Fehlers widerleget, aber doch mit baarer Münze zurückgiebt. Nun sollte man doch denken, die Fehler hätten sich einem so scharfsinnigen Manne von selbst entdecken müssen, welche dann in Regeln zu verwandeln desto leichter war, da ihm das Wesentliche eines Schlusses nicht unbekannt war. Und dennoch findet sich davon eben so wenig eine Spur in seinen Schriften, als von den Regeln für die disjunktiven und hypothetischen Schlüsse, auf welche er doch nicht selten sein ganzes Räsonnement gründet [67]). Dazu kommt noch das ausdrückliche Zeugniß des Aristoteles, daß bis auf ihn die Theorie der Schlüsse entweder gar nicht, oder nicht vollständig sei bearbeitet worden. Unterdessen kann doch aus dieser Stelle nicht gefolgert werden, daß die Denker vor ihm die Regeln der Schlüsse gar nicht untersucht haben. Und so kann man es immer für wahrscheinlich halten, daß sich der philosophische Geist des Plato auch mit diesem Theil der Logik beschäftiget habe, wenn gleich in seinen Schriften nichts davon zu finden ist. Denn aus einer Stelle ist es zum wenigsten einleuchtend, daß er bei weitem

67) Um nur ein Paar Beispiele anzuführen, so gründet sich in dem Meno die Untersuchung, ob die Tugend gelehrt werden könne, auf den Schluß: wenn die Tugend eine Wissenschaft ist, so kann sie gelehrt werden. In dem Sophiste kommt S. 270, 271. folgender Schluß vor: Es lassen sich entweder alle Begriffe verbinden oder keine, oder einige lassen sich verbinden, andere nicht.

Digitized by Google

tem nicht alles in seine Schriften aufnahm, was er über die Regeln des Denkens gedacht hatte [68]).

Ein Schluß ist die Ableitung eines Satzes aus einem Grunde (αιτιας λογισμος). Die Ideen sind der Grund aller Sätze, d. h. die der Vernunft angebornen Gattungsbegriffe, die die Seele daher nicht aus einem äußern Stoffe bildet, sondern deren sie sich nur wieder bewußt wird (αναμνησις). Wenn die Sätze aus einem solchen allgemeinen Begriff abgeleitet, oder unter ihn subsumirt werden, so bekommen sie Zusammenhang (δεσμος), Festigkeit, wissenschaftliche Form und dadurch Gewißheit [69]). Sie sind dem Philosophen unentbehrlich, wenn er die Dinge an sich erkennen will [70]). Dieses muß man von dem synthetischen Verfahren der Vernunft verstehen, wo man aus den obersten Gründen Lehr- und Folgesätze ableitet, um einer Erkenntniß wissenschaftliche Form zu geben. Denn um die obersten Bedingungen der Erkenntniß zu finden, können die Schlüsse nicht gebraucht werden, wohl aber, um das durch sie Bestimmte zu erkennen.

Wenn ein Obersatz in einem Schlusse nur in einem gewissen Umfang wahr ist, aber von allen Objekten ohne Unterscheidung seiner eigentlichen Sphäre gebraucht wird, so nennt das Plato einen unächten Schluß (νοθος λογισμος

68) Aristoteles. Sophisticor. Elench. c. 34. Man vergleiche auch den ersten B. d. Systems d. Platon. Philos. S. 265. de Republica VII. S. 164. 167.

69) Meno S. 385. δοξαι αἱ αληθεις ου πολλου αξιαι εισι, ἑως αν τις αυτας δηση αιτιας λογισμῳ. τουτο δ' εστι αναμνησις, ὡς εν τοις προσθεν ἡμιν ὡμολογηται. επειδαν δε δεθωσι, πρωτον μεν επιστημαι γιγνονται, επειτα μονιμοι. και δια ταυτα δη τιμιωτερον επιστημη ορθης δοξης εστι· και διαφερει δεσμῳ επιστημη ορθης δοξης.

70) Sophista S. 275. ὁ δε γε φιλοσοφος τῳ του οντος αει δια λογισμων προσκειμενος ιδεᾳ.

γισμος). Ein Beispiel davon ist, wenn man so schließt: Alles, was Etwas ist, muß irgendwo, an einem Orte sein; die Ideen (Dinge an sich) sind Etwas; also müssen die Ideen an einem Orte sein. Einen Raum einnehmen ist kein Prädicat aller Dinge, sondern nur der Erscheinungen, welche, da sie an sich nichts Bestehendes sind, nothwendig etwas haben müssen, in dem sie erscheinen, d. h. einen Ort. Von den Dingen an sich gilt das nicht. Der obige Satz allgemein ausgedrückt ist also falsch [71]). Weil der Obersatz nur der Quantität nach

71) Timaeus S. 349. τριτον δε αυ γενος ον το της χωρας — αυτο κατ' αναισθησιας ἁπτον, λογισμῳ τινι νοθῳ μογις πιστον· ὀντως ὁ δε και ονειροπολουμεν βλεποντος, και φαμεν αναγκαιον ειναι πῃ, το ον ὁπου, εν τινι τοπῳ, και κατεχον χωραν τινα· το δε μητε εν γῃ, μητε που κατ' ουρανον, ουδεν ειναι. Diese Stelle ist eine von den dunkeln, welche den Erklärern der Platonischen Philosophie von jeher viel zu schaffen gemacht haben. Es kommt alles auf den Gesichtspunkt an; je nachdem man diesen faßt, ist sie dunkel oder klar. Nach unserer Erklärung hat sie gar keine Schwierigkeit; und doch ist diese die einzige, die in den Zusammenhang dieser Stelle und zu dem Ganzen seiner Philosophie paßt. Es ist die einzige Erklärung, welche Plato selbst durch die folgende Gedankenreihe als die einzig mögliche, das ist wahre, bestätiget hat. Es bedurfte nur einer genauen Erwägung und Vergleichung des Zusammenhangs der ganzen Stelle, um die Bedeutung des λογισμος νοθος zu finden. Desto auffallender ist es, daß man sie übersehen konnte. In der Abhandlung von der Weltseele, welche dem Timäus beigelegt wird, findet sich schon eine falsche Erklärung. Ein unächter Schluß sei nemlich derjenige, wo man nicht unmittelbar auf das Sein eines Dinges, sondern nur analogisch schließe. (S. 5: των δ' ὀλων, λογισμῳ νοθῳ· τῳ μητε κατ' ευθυωριαν νοειςθαι, αλλα κατ' αναλογιαν). Hier ist aber von keiner Analogie, sondern von dem Obersatze eines Schlusses die Rede welcher so lautet: Alles, was Etwas ist, ist an einem Orte. Herr Dammann, der eine schätzbare Abhandlung von dem Vorstellungsvermögen nach dem Platonischen Begriff geschrieben hat, (Dissertatio de humanae sentiendi et cogitandi

nach falsch ist, übrigens aber seine Richtigkeit hat, so scheint Plato einen solchen Schluß nicht einen falschen, sondern nur unächten zu nennen.

Die Vernunft fodert von jedem Satze, der nicht an sich evident ist, einen Grund, und daher muß jedes Urtheil unter ein höheres, allgemeineres untergeordnet werden. Dieses macht die Natur eines Beweises aus. Beweis im strengen Sinne (ἀποδειξις) ist ein Satz, der die Wahrheit eines andern aus allgemeinern Sätzen oder aus schon erkannten Wahrheiten herleitet. Die Herleitung geschiehet vermittelst der Schlüsse [72]). Wenn die Wahrheit des niedern Satzes so bestimmt wird, daß er nicht anders gedacht werden kann, so ist es logische Gewißheit oder Nothwendigkeit (ἀναγκη) [73]). Dieses

tandi facultatis natura ex mente Platonis, Sectio I. Helmstadii 1792. S. 25.) glaubt, unter λογιστικος νους werde eine besondere Art des Vorstellungsvermögens verstanden, nemlich διανοια, dessen Gegenstand die mathematischen Vorstellungen sind. Da Plato die Idee, das Anschauliche und das Subjekt (Ort, Raum, Materie) unterscheidet, und für die beiden ersten besondere Vermögen annimmt, so glaubte er, müsse auch das, was Plato Ort nennt, durch ein besonderes Vermögen vorgestellt werden. Allein wenn dieser Grundsatz gelten sollte, so würde man die Arten des Vorstellungsvermögens ohne Noth vervielfältigen, und um nur ein einziges Beispiel anzuführen, für διανοια Republic. VI. S. 121—25. ein besonderes Vermögen annehmen müssen. Hierzu kommt noch dieses. Wenn Plato unter dem λογιστικος wirklich nichts anders als das Vermögen διανοια verstanden hätte, wie sollte man das Prädicat νους erklären, welches doch nothwendig eine fehlerhafte Anwendung bedeuten muß. Nach der Vorstellungsart des Herrn Damm wäre aber dieses Vermögen hier in seiner Sphäre, da, wie er meint, τοπος, χωρα, nichts anders ist, als der Raum, und das in ihm befindliche.

72) Definitiones S. 296. ἀποδειξις, λογος συλλογιστικος αληθης λογος εμφανιστικος δια προγινωσκομενων.

73) Phaedo S. 174. Theaetet. S. 109, 110.

Digitized by Google

ses Wort bezeichnet allezeit das Verhältniß zwischen einem Satze und seinem Grunde. Das, woraus etwas abgeleitet wird, ist entweder nur wahrscheinlich, oder gewiß und ausgemacht (ἀποδείξις μετὰ εἰκότος — δι' ὑποθέσεως ἀξίως ἀποδεξάσθαι) [74]. Unter einem Beweise von der leztern Art verstand Plato die Herleitung eines Satzes aus dem Begriff des Objekts, wenn z. B. aus der Einfachheit als einem Merkmal der Seele, ihre Unsterblichkeit gefolgert wird, oder aus einem andern erwiesenen Satze. Ein Beispiel von einem Beweise der leztern Art ist folgender. Es ist erwiesen, daß es Begriffe giebt, welche wir durch keine Abstraktion in diesem Leben erlangen können, die also angeboren sind. Wir sind uns aber derselben gleich nach der Geburt nicht bewußt; sie werden nur durch die Entwickelung des Geistes bei äußeren Veranlassungen ins Bewußtsein gebracht. Das Denken dieser Begriffe ist also eine Art von Wiedererinnerung. Denn die beiden Prämissen waren in der Platonischen Philosophie erwiesen, und aus ihnen folgte der Schlußsatz unmittelbar [75].

Wenn etwas gründlich erwiesen werden soll, so muß vor allen Dingen das Subjekt nach seinen Merkmalen bestimmt werden, damit erhelle, ob das, was erwiesen werden soll, schon in dem Begriff von dem Subjekt enthalten ist, oder ob es sich mit demselben vereinigen läßt. Z. B. die Frage: läßt sich Tugend lehren oder lernen, läßt sich weder bejahen noch verneinen, wenn man nicht weiß, was Tugend ist [76]. Ein wahrscheinlicher Beweis gründet sich nicht auf Einsicht des Objekts, oder auf einen deutlichen Begriff desselben, sondern nur auf Aehnlichkeit und Vergleichung der Objekte.

74) Phaedo S. 210.

75) Phaedo S. 210. 174.

76) Meno S. 363.

Digitized by Google

jekte. Hieher gehört der aus der Aehnlichkeit der Harmonie mit der Seele geführte Beweis, daß die Seele sterblich sei. Ist die Aehnlichkeit nur scheinbar, oder verschwindet sie bei schärferer Untersuchung, so ist der Beweis falsch, weil der Grund nichtig war [77]).

Bei Beweisen und Widerlegungen gelten Zeugnisse nichts, und wenn die Zeugen noch so angesehen und zahlreich wären; denn dadurch wird weder Wahrheit widerlegt, noch etwas Falsches erwiesen. Wahre gründliche Ueberzeugung ist nur eine Folge von Gründen, durch welche die Wahrheit oder Falschheit eines Prädicats erörtert wird [78]).

Von den logischen Methoden. Nach dem Aristoteles untersuchte Plato die Frage: ob man von den Principien aus, oder zu den Principien fortgehen, d. h. ob man die analytische oder synthetische Methode anwenden solle [79]). Da aber Plato beide empfiehlt, so kann der Gegenstand seiner Untersuchung nicht darin bestanden haben, ob eine von beiden, sondern, wo jede von beiden anzuwenden sei. Das Resultat findet sich noch in seinen Schriften. Um die Principien zu finden, muß man von niedrigen Begriffen und Sätzen zu immer allgemeinern aufsteigen, bis man zu solchen, die unter keinem andern Begriff stehen, d. h. zu Grundsätzen, gelangt. Wenn man aber das Ganze einer Erkenntniß systematisch ordnen, d. h. eine Wissenschaft zu Stande bringen will, so muß man von dem Princip ausgehen und alles Mannichfaltige unter dasselbe ordnen. Dort verfährt man analytisch nach dem Grundsatz des Grundes, hier synthetisch nach dem

77) Phaedo S. 209 seq.

78) Gorgias S. 55. 56.

79) Aristotel. Nicomach. I, IV. ευ γαρ και ὁ Πλατων ηπορει τουτο και εζητει, ποτερον απο των αρχων η επι τας αρχας ουν ἡ ὁδος.

dem Grundsaz des Widerspruchs [80]). Einige Schriftsteller berichten, daß Plato der Erfinder der analytischen Methode sei, daß er sie einem gewissen Leodamas gelehrt habe, der vermittelst derselben viele Entdeckungen in der Mathematik machte [81]). Es ist aber wahrscheinlich, daß er nicht diese allein, sondern auch die synthetische erfunden hat, da er der erste war, der über den Begriff, Umfang, Form und Methode der Philosophie absichtlicher nachdachte, als vor ihm geschehen war.

Ueberhaupt läßt sich eine gedoppelte Weise denken, wie man Gegenstände untersuchen kann; einmal vermittelst der Worte, wodurch sie bezeichnet werden, zweitens durch die Betrachtung der Dinge selbst. Es herrschte nemlich damals bei einigen Philosophen die Meinung, als wenn in den Worten das Wesen der Dinge ausgedrückt sei, und sie dehnten diese Behauptung sogar bis auf die Sprachlaute aus, welche, wie sie meinten, den Dingen an sich entsprächen. Der sicherste Weg, sich die Kenntniß der Dinge zu verschaffen, bestand also nach diesen darin, die Worte zu studiren und sie grammatisch zu betrachten. Plato erinnert aber dagegen, daß dieser Weg zu keiner sichern und zuverlässigen Erkenntniß führe, indem es an sich gar wohl möglich sei, daß die Erfinder der Sprache sich in Ansehung der zu bezeichnenden Sache geirrt, und ihnen Eigenschaften beigelegt haben, die ihnen nicht zukommen. Wenn auch dieser Weg zur Erkenntniß möglich sei, so gebe es doch noch einen andern, der jenem weit vorzuziehen sei, nemlich den, wenn man die Dinge selbst, nicht ihre Zeichen betrachte. Unter diesen Dingen versiehet Plato die Begriffe von

80) Republica VI. S. 124. Phaedo S. 226. 230.

81) Diogen. Laert. III, 24. και πρωτος τον κατα την αναλυσιν της ζητησεως τροπον εισηγησατο Λεωδαμαντι τῳ Θασιῳ. und Kasaubons Anmerkung zu dieser Stelle.

Objekten, durch welche, wie er glaubte, man dem Wesen der Dinge am nächsten kommen könne. Die Betrachtung der Dinge bestehet aber darin, daß man den Inhalt des Begriffes von einem Objekte entwickelt, und untersucht, was mit demselben vereinbar ist oder nicht. Dieses ist also nicht von der analtyischen und synthetischen Methode verschieden [82]).

Zuweilen entstehet die Frage, ob ein gewisses Prädicat mit einem Subjekte sich vereinigen lasse oder nicht, ehe man sich des Begriffes von dem Subjekte deutlich bewußt ist. Dann ist eine Hypothese nothwendig. Man sezt die Bedingung voraus, unter welcher das Prädicat dem Subjekte zukommen kann, und untersucht, ob sie bei dem Subjekte anzutreffen ist (εξ ὑποθεσεως σκοπεισθαι). Es ist zum Beispiel die Frage, ob die Tugend könne gelehrt werden oder nicht, aber man kann noch keine Erklärung von derselben geben. Zuvörderst ist zu untersuchen, wie etwas beschaffen seyn muß, wenn es gelehrt werden soll. Es ist offenbar, daß nur dasjenige gelehrt werden kann, was eine Wissenschaft, oder ein Gegenstand des Wissens (επιστημη) ist. Nun muß ausgemacht werden, ob die Tugend so etwas ist, ob ihr dieses Merkmal zukommt [83]).

Der Zweck der Logik ist, Wahrheit zu finden, und sie von der Falschheit zu unterscheiden. Die Logik bestimmt nur die logische Wahrheit, d. h. Uebereinstimmung mit den Gesetzen des Denkens; die objektive oder reale liegt ganz und gar außer ihrem Gebiete, obgleich die logische die erste Bedingung der realen ist. Da aber diese beiden

82) Cratylus S. 237—244. S. 343. δια τινος αλλου ουν εει προσδοκας αν ταυτα (τα οντα) μαθειν; αρ' δι' αλλου του, η ὑπερ εικος γε και δικαιοτατον, δι' αλληλων γε, ει πη συγγενη εστι και αυτα δι' αὑτων. Man vergleiche damit Phaedo S. 226. wo er sich deutlicher darüber erklärt hat.

83) Meno S. 362, 363.

Digitized by Google

beiden Begriffe noch nicht unterschieden waren, so ist es kein Wunder, daß Plato auch die reale Wahrheit in das Gebiet der Logik zog, und sie nicht nur für einen Kanon des Denkens, sondern auch für ein Organon der Erkenntniß hielt; ein Irrthum, der nicht allein aus dem allgemeinen Mißverständniß der damaligen Philosophie, die Erkenntniß der Dinge an sich sei nicht unmöglich, sondern auch aus dem Mangel von vollständig entwickelten Begriffen von Erkenntniß, Wahrheit und Irrthum sich erklären läßt. Vor dem Plato waren alle diese Begriffe noch in Dunkelheit gehüllt; er bestrebte sich, sie aufzuklären, aber es war nicht möglich, die ganze Wolke von Nebel zu zerstreuen, die sich um sie herum gelagert hatte. Es kostete unserm Philosophen viel Mühe, einen Begriff von der Wahrheit zu finden, welchem der Begriff von der Falschheit richtig entgegengesezt war und aus dem die Möglichkeit der Falschheit sich erklären ließ. Denn der menschliche Verstand ist durch seine eignen Gesetze bestimmt, Wahrheit zu denken. Wie läßt es sich also begreifen, daß er sich irret, Unwahrheit auffaßt, denkt, aber nicht nach seinen eignen Gesetzen? Es kommt hier auf einen Begriff vom Denken an, aus welchem das falsche und richtige Denken, als Arten, hergeleitet werden kann, so daß auch bey der Falschheit noch immer ein Denken statt findet. Dieß ist der Gesichtspunkt, aus welchem Plato Wahrheit und Falschheit untersuchte [84]).

Wahrheit, und folglich auch Falschheit läßt sich nur denken vermittelst eines Urtheils, oder sie ist ein Prädicat, das nur an einem Urtheile, sowohl bejahenden als verneinenden, gedacht werden kann [85]). Da

84) Theaetet. S. 146.

85) Definition. S. 293. αληθεια, εξις εν καταφασει και αποφασει.

Digitized by Google

ein Urtheil in der Verbindung eines Prädicats mit einem Subjekte bestehet, so kann man überhaupt sagen, das Urtheil ist wahr, wenn es die Prädicate mit dem Subjekte verbindet, die ihm zukommen, und diejenigen ausschließet, die ihm nicht zukommen. Aber dieses erfodert eine noch nähere Erklärung, vorzüglich was die Falschheit eines Urtheils und die Entstehung derselben betrift, von welcher verschiedene falsche Vorstellungsarten möglich sind.

I.) Da sich etwas bewußt sein und nicht bewußt sein (αἰσθάνεσθαι) einander kontradiktorisch entgegengesezt ist, so wollen wir untersuchen, ob sich auf diese Art die Wahrheit und Falschheit der Urtheile erklären läßt. Wenn einer urtheilet, so urtheilet er entweder von etwas, das er weiß (sich bewußt ist) oder nicht weiß. Es ist aber unmöglich, eine und die nemliche Sache zu wissen, wenn man sie nicht weiß, oder sie nicht zu wissen, wenn man sie weiß. Dasjenige, was ein Mensch nicht weiß, kann er also nicht für etwas anders halten, wovon er eben so wenig eine Vorstellung hat; z. B. kennet er weder den Sokrates noch den Theätet, kann er weder den Sokrates für den Theätet, noch diesen für jenen halten. Er kann auch nicht das, was er weiß, für dasselbe halten, was er nicht weiß, noch dasjenige, was er nicht weiß, für das, was er weiß. Hieraus läßt sich also die Möglichkeit eines falschen Urtheils nicht einsehen [36]).

II.) Vielleicht läßt sich der Begriff eines falschen Urtheils im Gegensatz des wahren aus dem Gegensatz des Nichtrealen und Realen finden, wenn man sagt, ein falsches Urtheil ist dasjenige, welches von einem Dinge etwas nicht Reales aussagt. (ὅταν μὴ ὄντα περὶ ἑκάστου δοξάζῃ). Nun ist es aber unmöglich, das Nichtreale

36) Theaetet. S. 146, 147. ἀναγκαῖον τὸν δοξάζοντα, δοξάζειν ἢ ἃ οἶδεν, ἢ μὴ ἃ οἶδε.

reale (μη ον, was nicht Etwas, sondern Nichts ist) zu denken, sowohl an sich, als an einem wirklichen Dinge. Denn wer Nichts denkt, der denkt auch gar nicht. Zu jedem Denken, so wie zu jedem Vorstellen, gehört ein Objekt, das also ein Etwas (ον) ist. Ein falsches Urtheil kann also nicht darin bestehen [87]). Plato erklärt zwar die Falschheit des Urtheils zum Theil mit aus dem Begriff des Nichtrealen (μη ον); aber dann legt er dem Ausdrucke einen andern Begriff unter, wie wir hernach sehen werden.

III.) Ein falsches Urtheil ist dann, wenn man das Eine an die Stelle des Andern sezt, einen Begriff für einen andern hält, oder Verwechselung der Begriffe und Objekte mit einander (ἀλλοδοξια, ἑτεροδοξια, αλλοδοξειν, ἑτεροδοξειν). In diesem Falle denkt einer immer etwas, obgleich nicht richtig, und daher fällt die Unmöglichkeit, die in der vorhergehenden Erklärung anzutreffen war, hinweg. Um die Wahrheit dieses Begriffes zu prüfen, müssen wir zwei Fälle unterscheiden. Man denkt sich in dem angenommenen Falle entweder beide Begriffe oder Objekte, oder nur das eine. Denken ist so viel als urtheilen, d. h. aussagen, ein Objekt sei das, oder sei das nicht. In dem ersten Falle heißt es soviel, als die Seele sagt sich selbst, das eine Objekt ist nicht das Objekt A—A, z. B. das Schöne ist häßlich (nicht schön), Gerechtigkeit ist Ungerechtigkeit. Allein das ist ein vollkommener Widerspruch, dessen sich kein Mensch schuldig macht. Auch im Traume oder im Wahnsinne stellt sich kein Mensch vor, daß ein Ochse ein Pferd, oder Eins Zwey ist. Wenn also die Verwechselung der

87) Theaetet. S. 148. αρ' υν υ ταυτη σκεπτεον ὁ ζητουμεν, κατα το ειδεναι και μη ειδεναι ιοντας, αλλα κατα το ειναι και μη. — και τις ανθρωπων το μη ον δοξασει, ειτε περι των οντων τυ, ειτε αυτο καθ' αυτο.

Begriffe darin besteht, daß man sich zweier verschiedenen Vorstellungen bewußt ist, und die eine für die andere hält, so ist sie eine Unmöglichkeit. Der andere Fall ist aber eben so unmöglich, daß nemlich ein Mensch Bewußtsein von einer Vorstellung habe, und sie für eine andere halte, deren er nicht bewußt ist. Denn das wäre so viel als, sich etwas vorstellen, was er sich nicht vorstellt [88]). Wir müssen also auch diese Erklärung von einem falschen Urtheile verwerfen.

IV. Vielleicht läßt sich der Begriff eines falschen Urtheils finden, wenn wir den Satz, daß man etwas, was man nicht weiß, nicht für etwas anders halten könne, das man weiß, noch genauer bestimmen. Denn es ist eine Erklärung davon möglich, die keine Widersprüche in sich enthält, welche auch das Faktum nothwendig macht, daß wir zuweilen einen Menschen in der Entfernung sehen, den wir für einen Bekannten halten, ob wir ihn gleich nicht kennen. Diese Erklärung beruhet auf folgenden Sätzen. Der Mensch kann das, was er noch nicht weiß, lernen, und zwar immer Eins nach dem Andern. In dem Gedächtniß werden die Vorstellungen aufbewahret, und sie müssen daher gleichsam eine Spur oder Kopie von sich zurücklassen, wodurch sie sowohl fortdauern als auch wieder erneuert werden. Wenn wir uns etwas vorgestellt haben, und es bleibt davon eine Kopie in dem innern Sinne zurück, so erinnern wir uns und sind uns des Gegenstandes bewußt, wir wissen ihn. Ist keine Kopie zurückgeblieben, so ist kein Erinnern und kein Wissen möglich. (Unter dem Wissen (επιστασθαι, ειδεναι) verstehet hier Plato nicht das Bewußtsein überhaupt, insofern es von jeder Vorstellung unzer-

88) Theaetet. S. 149—153. αλλοδοξιαν τινα ουσαν ψευδη φαμεν ειναι δοξαν, ὁταν τις τι των οντων, αλλο αυ των οντων αντ' αλλαξαμενος, τη διανοια φη ειναι. — ἑτερον τι, ὡς ἑτερον και μη ὡς εκεινο τη διανοια τιθεσθαι.

unzertrennlich ist, sondern von dem Bewußtsein einer Vorstellung, es sei der Sinnlichkeit oder des Verstandes, welche sehr lebhaft und stark aufgefaßt ist, deren Gegenstand wir nicht anschauen; er verstehet das Vorstellen eines Gegenstandes durch die Einbildungskraft oder das Gedächtniß, den wir ehemals unmittelbar vorgestellt haben, oder auch das bloße Denken eines Gegenstandes (διανοεισθαι. confer. Theaet. S. 163). Ein Gegenstand, den wir wissen, kann zugleich angeschauet werden oder nicht. Es ist möglich, daß wir einen Gegenstand, den wir nicht wissen, anschauen; es ist aber auch denkbar, daß wir ihn nicht anschauen [89]). Nach diesen Voraussetzungen lassen sich die Fälle bestimmen, wo man etwas, das man weiß, für etwas anders halten oder nicht halten kann, das man auch weiß. Unmöglich ist es, zwei Gegenstände zu verwechseln, die wir blos wissen, ohne Anschauung; einen Gegenstand, den wir bloß wissen, mit einem, den wir nicht wissen noch anschauen; zwei Gegenstände, die wir nicht wissen; Einen Gegenstand, den wir nicht wissen, mit einem, den wir wissen; Zwei Gegenstände, die wir blos anschauen; Einen Gegenstand, den wir blos anschauen, mit einem, den wir nicht anschauen; Zwei Gegenstände, die wir nicht anschauen; Einen Gegenstand, den wir nicht anschauen, mit einem, den wir anschauen; Zwei Gegenstände, die wir wissen und anschauen, wenn die Vorstellung der Einbildungskraft (das Bild, σημειον) klar und lebhaft ist; Einen Gegenstand, den wir wissen und anschauen, mit einem, den man blos weiß oder blos anschauet; Zwei Gegenstände, die man weder weiß noch anschauet; Einen

89) Theaetet. S. 154. και ὁ μεν αν εκμαγῃ, μνημονευειν τε και επιστασθαι, ἑως αν ενῃ το ειδωλον αυτου. ὁταν δε εξαλειφθῃ, η μη οἱον τε γενηται εκμαγηναι, επιλελησθαι τε και μη επιστασθαι S. 157. ὁ ο εστι μεν ἁ οιδε μη αισθανεσθαι, εστι δε, αισθανεσθαι.

Gegenstand, den man weder weiß noch empfindet, mit einem, den man nicht weiß, oder nicht anschauet. Nur in folgenden Fällen ist daher diese Verwechselung möglich: Wenn man einen Gegenstand, den man weiß, für einen andern hält, den man weiß und empfindet, oder den man nicht empfindet, aber weiß, oder wenn man einen Gegenstand, den man denkt und anschaut, für einen andern hält, den man empfindet und denkt [90]). Das Resultat ist: die Verwechselung der Vorstellungen und der Gegenstände, oder ein falsches Urtheil ist nur in dem Kreise unsers wirklichen Denkens und Empfindens

90) Theaetet. S. 155, 156. In dieser Stelle scheint mir der Text an einigen Orten verdorben zu sein. S. 156. και ουτ γε αν ὧν οιδε και αισθανεται. — Grammatik und Zusammenhang erfodern ὃ οιδε. Am Ende heißt es: ου εις ειδεν, ουδ᾽ηνικα αυτα, ὅτας᾽ αυτα εκεινα ὧν οιδε και αισθανεται· η ὧν μη οιδεν, αισθανεται δε· η ὧν οιδε και αισθανεται, ὧν οιδεν αν και αισθανεται. Die Worte in dem lezten Satze sind eine bloße Wiederholung des erstern, und also ohne Bedeutung. Der Fehler wird noch auffallender durch die Wiederholung einerlei Worte in einem und demselben Satze. Ich lese daher η ἃ οιδε και αισθανεται, ὧν οιδεν αν και αισθανεται. Diese Leseart wird durch den Zusammenhang und dasjenige, was Plato S. 158. 159. sagt, vollkommen bestätiget. Es scheint zwar ein Widerspruch zu sein, wenn Plato einen und den nemlichen Fall, einen Gegenstand, den man empfindet und denkt, für einen andern zu halten, den man auch empfindet und denket, unter die möglichen und unmöglichen Fälle rechnet. Aber der Widerspruch hört auf, wenn man den Unterschied nicht übersiehet, welchen er bei dem einen Falle festsezt. Wenn die Vorstellung von Gegenständen, die man vordem angeschauet hat, noch klar und lebhaft, oder noch nicht aus dem Bewußtsein verschwunden ist, so ist es nicht möglich, bei wiederholter Anschauung die Gegenstände mit einander zu verwechseln. Ganz anders verhält sich die Sache, wenn diese Bedingung weggelassen wird.

Digitized by Google

dens möglich. Da wo wir weder etwas denken noch empfinden, da findet kein falsches Urtheil statt [91]).

Die Entstehung des falschen Urtheils gehet hier so zu. Jemand, der den Theätet und Theodor kennet, und von beiden das Bild in seiner Einbildungskraft hat, erblicket beide in einer Entfernung, daß er sie nicht unterscheiden kann; jezt will er die Vorstellung der Einbildungskraft mit der Anschauung verbinden, um den Gegenstand wieder anzuerkennen, aber er thut es verkehrt, und verbindet die eine Vorstellung mit der andern Anschauung; verbindet die Vorstellung von dem Theätet mit der Anschauung des Theodors, und so umgekehrt; er urtheilet falsch.

Die Wahrheit der Urtheile bestehet also darin, wenn die Anschauung und die andern Vorstellungen (der Einbildungskraft, des Verstandes) mit dem Gegenstande, auf welchen sie sich unmittelbar beziehen, verbunden, und die Falschheit bestehet darin, wenn sie mit einem andern Gegenstand, auf den sie sich nicht beziehen, verbunden und in eine objektive Vorstellung vereiniget werden [92]). Die Falschheit findet also nur bei der Verbindung des Verstandes mit der Sinnlichkeit statt, wenn man einen angeschauten Gegenstand denket, oder ein gedachtes Objekt anschauet [93]).

Diese

91) Theaetet. S. 160. περι ὡν μεν μη οιδε τις μηδε ηςθετο πωποτε, ουκ εςιν, ὡς εοικεν, ουτε ψευδεςθαι ουτε ψευδης δοξα· περι δε ὡν ισμεν τε και αισθανομεθα, εν αυτοις τουτοις στροφεται και ἑλιττεται ἡ δοξα, ψευδης και αληθης γενομενη.

92) Theaetet. S. 160. καταντικρυ μεν και κατα το ουθυ τα οικεια συναγουσα (δοξα) ωποτυπωμωτα και τυπουσα, αληθης· εις πλαγια δε και σκολια, ψευδης.

93) Theaetet. S. 163. ἑυρηκας ψευδη δοξαν, ὁτι ουτε εν ταις αισθησεσιν εςι προς αλληλας, ουτε εν ταις διανοιαις, αλλ' εν τῃ συναψει αισθησεως προς διανοιαν.

Digitized by Google

Diese Erklärung ist zu enge. Denn auch bei dem bloßen, abstrakten Denken ist der Irrthum nicht ausgeschlossen. Wenn einer 7 und 5 in eine Zahl vereinigen soll, so geschiehet es oft, daß er nicht zwölfe, sondern eilf als die Summe ansiehet. Bei größern Zahlen ist ein solcher Irrthum noch viel leichter zu begehen. Und doch sind die Zahlbegriffe keine empirischen Begriffe, sondern schon a priori in seinem Bewußtsein. Er urtheilt also, daß etwas, was er weiß, etwas anders sei, was er ebenfalls weiß, welches nach der obigen Erklärung unmöglich sein mußte [94]).

V. Wir wollen uns vorstellen, in der Seele sei ein Behältniß der Vorstellungen und Erkenntnisse, welches anfänglich leer ist, aber hernach, so wie man Kenntnisse einsammlet, angefüllt wird. Wenn einer also etwas lernet, oder eine Erkenntniß, Vorstellung von etwas erhält, so verschließt er sie gleichsam in diesem Behältniß. Er besitzt eine Erkenntniß, und man sagt, er weiß das, wovon er die Vorstellung hat (επιστασθαι). Wenn er sie aber wiederum auffaßt, um Gebrauch davon zu machen, so hat er die Vorstellung oder Erkenntniß (εχειν). Man kann sich dieß durch folgendes Beispiel deutlicher machen. Wenn jemand die Rechenkunst gelernt hat, so besitzt er die Vorstellung von allen Zahlen und Zahlengrößen; wenn er nun wirklich zählet, so ruft er jene Vorstellungen wieder hervor, er gebraucht sie, und das nennt man Vorstellungen (Bewußtsein) haben. (Man sehe oben den Abschnitt von der Erkenntniß). Durch diese Vorstellung ist so viel gewonnen, daß man zur Erklärung eines falschen Urtheils nicht nöthig hat, zu sagen, man wisse nicht, was man weiß. Denn wenn man eine Vorstellung besitzt, aber ohne sie zu haben (ohne sie wirklich vorzustellen), so ist es möglich, wenn man sie wieder aufsucht, um sie zu haben, daß man

94) Theaetet. S. 163—165.

man eine andere an ihrer statt ergreifet, z. B. die Vorstellung von Eilf anstatt der Zwölfe. Und dann urtheilet man falsch. Allein es läßt sich doch nicht füglich denken, daß da in der Seele die Vorstellung und Erkenntniß von etwas ist, eine Verwechselung mit einer andern Vorstellung vorgehen sollte. Denn man könnte sonst mit eben dem Recht sagen, die Unwissenheit mache, daß man erkenne, und die Blindheit, daß man sehe. Wollte man sagen, in dem Bewußtsein wären nicht allein Vorstellungen, wodurch erkannt wird (σπιστημαι), sondern auch Vorstellungen, die keine Erkenntnisse sind (ανεπιστημοσυναι), und ein falsches Urtheil bestehe darin, daß man eine von diesen anstatt jener ergreife, so ist damit noch gar nichts gewonnen. Denn wer sich irrt, glaubt zum wenigsten nicht, daß er irrt; er unterscheidet also nicht zwischen Vorstellungen, die keine Erkenntnisse, und denen, welche Erkenntnisse sind. Es dringen sich hier wieder folgende Fragen auf: Unterscheidet derjenige, der falsch urtheilet, beide Arten Vorstellungen, und verwechselt sie doch? oder hat er von beiden keine deutliche Vorstellung, oder nur von der einen, und urtheilet doch, die eine sei die andere? Oder soll man über diese wieder höhere Vorstellungen annehmen, welche verdunkelt sind, wenn er diese verwechselt? [95]). Es ist nicht nöthig, uns bei der Prüfung dieser verschiedenen Vorstellungsarten zu verweilen, oder die Richtigkeit der Gründe zu untersuchen, wodurch sie widerlegt werden sollen. Denn was die ersten anlangt, so weiß man nicht, ob sie von dem Plato herrühren, oder ob sie nicht vielmehr Begriffe einiger seiner Zeitgenossen waren, wodurch sie die Möglichkeit und die Merkmale eines falschen Urtheils zu erklären suchten. In der lezten Rücksicht ist es schon genug, sie mit den Gründen, warum sie Plato nicht annahm, angezeigt zu haben. Sollten sie aber wirk-

95) Theaetet. S. 166—173.

wirklich seine eignen Erklärungsarten von dem Begriff und der Entstehung eines Irrthums sein, so waren sie doch nichts anders als Versuche, die er selbst nicht befriedigend fand, daher er auch, wie sich in der Folge zeigen wird; einen andern logisch richtigern Begriff aufstellte. Daß einige der vorher angeführten Begriffe aus seinem Kopfe entsprungen sind, ist wahrscheinlich, da er mit aller Macht sich bestrebte, einen Begriff davon zu finden, der mit andern und sich selbst einstimmig wäre [96]). Auf der andern Seite giebt er selbst einen Wink, daß die Erklärungsart, die wir unter VI) angeführt haben, einem andern als dem Plato angehöret [97]).

Der Platonische Begriff ist blos allein aus dem ersten Gesetz des Denkens genommen. Ein jedes Objekt kann durch Merkmale bestimmt werden, die ihm beigelegt, oder von ihm getrennt werden. Durch diese wird er negativ, durch jene positiv bestimmt; durch diese wird angegeben, was das Objekt nicht ist (μη ον); durch jene, was es ist (ον). Wenn dasjenige, was dem Objekte beigelegt wird, ihm zukommt, und dasjenige, was von ihm getrennt wird, von ihm wirklich verschieden ist, so denken wir Wahrheit, in dem entgegengesezten Falle Unwahrheit. Unwahrheit ist also, wenn wir die Merkmale, die einem Objekte zukommen (οντα), ihm absprechen (als μη οντα ansehen), und die ihm nicht angehören (μη οντα) ihm beilegen (als οντα betrachten) [98]). Folgerungen.

Wahr-

96) Theaetet. S. 146.

97) Theaetet, S. 166.

98) Sophista S. 295. λεγει δε αυτων ὁ μεν αληθης (λογος) τα οντα ὡς εστι περι σου, ὁ δε δη ψευδης, ἑτερα των οντων τα μη οντα αρα ὡς οντα λεγει. — περι δη σου λεγομενα μεντοι θατερα ὡς τα αυτα, και μη οντα ὡς οντα, παντάπασιν, ὡς οοικεν, ἡ τοιαυτη συνθεσις εκ τε ῥηματαων γιγνομενη. και ονεματων οντως τε και αληθως γιγνεσθαι λογος ψευδης.

Wahrheit und Falschheit kann nur mit und an einem Urtheile gedacht werden. Zweitens es wird durch ein falsches Urtheil keinesweges etwas gedacht, was ganz und gar nichts ist (μη ον), denn das ist ein Widerspruch, und darum war die zweite Erklärung falsch. (Oben II.) Das μη ον, das bei einem falschen Urtheile vorkommt; ist nicht dem Realen (ον) entgegengesezt, sondern nur von demselben verschieden, und es wird in demselben von einem Objekte nicht etwas ausgesagt, das gar keine Realität hat, oder sich gar nicht denken läßt, sondern etwas Denkbares (ον), das dem Objekte aber nicht zukommt, von demselben getrennt wird, und in Ansehung dessen das Objekt als etwas Anderes (μη ον) gedacht werden muß [99]). Drittens das Wesen der Wahrheit und Falschheit beruhet auf der Vereinbarkeit oder Nicht-Vereinbarkeit eines Prädicats mit einem Subjekte. Dadurch werden die übrigen oben angeführten Erklärungen berichtiget und ergänzt. So läßt es sich denken, daß wir zwei Vorstellungen im Bewußtsein haben, die wir mit einander verbinden, ohne daß sie einander zukommen, weil wir das Verhältniß beider zu einander nicht untersucht haben.

Es fragt sich hier, woraus und wornach soll Wahrheit beurtheilet werden? Da es eine gedoppelte Erkenntniß giebt, eine empirische und reine, so muß diese Frage so beantwortet werden. Der Stoff der empirischen Erkenntniß wird aus Wahrnehmungen oder aus Erfahrung, der Stoff der reinen aber aus den Ideen oder aus dem Vernunftvermögen genommen. Die Wahrheit der Vorstellungen, welche sich auf Gegenstände der Sinnlichkeit, d. h. Erscheinungen beziehen

99) Sophista S. 282. ὁπόταν τὸ μὴ ὂν λέγωμεν, οὐκ ἐναντίον τι λέγομεν τοῦ ὄντος, ἀλλ' ἕτερον μόνον.

hen, wird also aus der Erfahrung (εμπειρια), die Wahrheit derjenigen hingegen, die sich auf reine, übersinnliche Objekte der Vernunft beziehen, aus der Vernunft beurtheilet. Beides geschiehet aber durch Begriffe und Urtheile (λογοι); diese sind also in der alten philosophischen Sprache das Criterium, wodurch geurtheilet wird [99] b). Was also mit einem aus der Erfahrung abgeleiteten Begriffe von einem Objekte und dessen Merkmalen übereinstimmet, ist wahr, was demselben widerstreitet, ist falsch; und was einem Vernunftbegriffe von einem Dinge an sich gemäß ist, ist wahr, was demselben widerstreitet, ist falsch. — Es ist daher dem Geist der Platonischen Philosophie entgegen, wenn einige Geschichtschreiber der Philosophie behaupten, Plato habe der Erfahrung alle Wahrheit abgesprochen, und die Sinne durchaus für trüglich gehalten. Das lezte behauptet er zwar an mehrern Orten, aber da sezt er die sinnliche Erkenntniß der vernünftigen entgegen, und erklärt die erste im Gegensatz mit der lezten für falsch, welches aber nichts anders ist, als durch die Anschauung erkennen wir kein Ding an sich. Uebrigens macht Plato auch einen Unterschied zwischen Anschauungen und Empfindungen, und der Bearbeitung (Verbindung) derselben durch den Verstand, worunter er eigentlich Erfahrung muß verstanden haben (wiewohl das Wort εμπειρια auch noch in einem andern Sinne vorkommt für das Verfahren ohne feste, bestimmte Grundsätze. Gorgias S. 35, 37, 41, 117.) Nur Erfahrung in diesem Sinne war eine Quelle der Wahrheit, nemlich für die Wahrheit der Erschei-

99 b) Republica IX. S. 261. τινι χρη κρινεσθαι τα μελλοντα καλως κριθησεσθαι; αρ' ουκ εμπειρια τε και φρονησει και λογῳ; η τουτων εχον αν τις βελτιον κρητηριον; S. 262. δια λογων που εφαμεν δειν κρινεσθαι — λογοι δε τουτου μαλιστα οργανον. Conferatur Albini Isagoge in Platonis Dogmata Cap. IV.

scheinungen [99] c). Dieses Räsonnement wird auch ausserdem durch seine Ideenlehre, und den öftern Gebrauch der Induktion, wo er aus besondern Erfahrungssätzen Grundsätze abziehet, bestätiget.

Bei abstrakten Begriffen ist Irrthum nicht so leicht möglich, wenn man sie nur deutlich entwickelt hat. Kontradiktorisch entgegengesezte verbindet kein Mensch, wenn sie auch nicht entwickelt sind, weil der Widerspruch offenbar ist. Daß das Schöne nicht häßlich, das Häßliche nicht schön, daß Gerechtigkeit nicht Ungerechtigkeit und Ungerechtigkeit nicht Gerechtigkeit ist, leuchtet sogleich ein, auch wenn man von den Merkmalen dieser Begriffe keine deutliche Vorstellung hat. Denn Schönheit sei was sie wolle, so kann sie nicht das Gegentheil sein [100]). Wo aber die Uebereinstimmung und Nichtübereinstimmung nicht unmittelbar eingesehen werden kann, da ist Wahrheit und Falschheit nicht anders zu beurtheilen, als durch Entwickelung der Merkmale der Begriffe, weil man sonst leicht Merkmale, die einem Begriffe nicht zukommen, verbinden, oder wesentliche von ihm trennen kann. Beispiele davon kommen in vielen Dialogen vor.

Die Undeutlichkeit und Unbestimmtheit der Gattungsbegriffe muß nothwendig viele falsche Urtheile bei Beurtheilung der concreten Dinge zur Folge haben. Wenn der Gattungsbegriff nicht deutlich ist, so kann man nicht wissen, ob ein Gegenstand unter denselben gehört oder nicht; und die Urtheilskraft ist also in Gefahr, falsch zu subsumiren. Wenn z. B. die Menschen nicht wissen, was

99 c) Theaetet. S. 143: εν μεν αρα τοις παθημασιν ουκ ενι επιστημη, εν δε τῳ περι εκεινων συλλογισμῳ. ουσιας γαρ και αληθειας ενταυθα μεν, ὡς εοικε, δυνατον ἁψασθαι, εκει δε αδυνατον.

100) Theaetet. S. 151, 152.

was Sittlichkeit und Gerechtigkeit an sich ist, so können sie auch nicht beurtheilen, was in einem einzelnen Falle sittlich und gerecht ist. Urtheilen sie aber dennoch, so sind sie in Gefahr, auf mannichfaltige Weise zu irren [1]). Ein merkwürdiges Beispiel kommt in dem Eutyphro vor, wo dieser nach unrichtigen Religionsbegriffen es für eine religiöse Handlung hielt, seinen Vater gerichtlich anzuklagen, daß er einen Tagelöhner, der einen Mitarbeiter in der Trunkenheit ermordet hatte, in ein Gefängniß that, und aus Vernachlässigung sterben ließ.

Aus dem Begriff des Plato folget, daß, da Unwahrheit in einem Urtheile bestehet, das dem Verstande angehöret, die Sinne insofern davon ausgeschlossen sind, als sie nicht urtheilen. Unterdessen schließet sie doch Plato auch nicht ganz von Verursachung und Veranlassung des Irrthums aus. Dieser Einfluß ist anders auf die empirische, anders auf die reine Erkenntniß.

In Ansehung der ersten kann Irrthum entstehen, wenn die Sinne nicht gehörig beschaffen sind, daß sie dem Verstande einen fehlerhaften Stoff liefern. Oder wenn der Gegenstand in zu großer Entfernung von dem vorstellenden Subjekt ist. Jemand siehet z. B. in einer Entfernung unter einem Baume Etwas, ohne unterscheiden zu können, was es ist. Er wagt es unterdessen doch, darüber zu urtheilen, und sagt, es ist ein Mensch. Wenn er näher kommt, so findet es sich, daß es kein Mensch, sondern eine Statue war; es war also ein falsches Urtheil [2]). Plato hat in diesem Falle die Entstehungsart dieses falschen Urtheils richtig angegeben, und den Antheil der Sinnlichkeit und des Verstandes gehörig unterschieden, welches er aber nicht allezeit thut.

Auch durch die Media entstehen Irrthümer. Ein und der nemliche Gegenstand erscheint in verschiedener Ent-

1) de Republica V. S. 64.
2) Philebus S. 264, 265.

Entfernung bald größer, bald kleiner. Ein Tisch giebt, je nachdem wir ihn von dieser oder jener Seite ansehen, eine andere Ansicht. Auch in dem Wasser wird der Anblick eines Gegenstandes wegen Brechung der Strahlen verändert. Das Verwahrungsmittel gegen diesen Schein ist der Verstand vermittelst des Messens, Zählens, Wägens u. s. w. der Gegenstände [3]).

Die Sinnlichkeit kann Irrthum veranlassen für die reine Erkenntniß, indem die Klarheit und Lebhaftigkeit der sinnlichen Vorstellungen die Täuschung veranlaßt, daß die Gegenstände, wie wir sie anschauen, auch wirklich die Dinge an sich sind. Dieser Irrthum wird vermieden, wenn wir bemerken, daß wir durch die Sinnlichkeit die Dinge nur anschauen, wie sie uns erscheinen (φαινομενα), und daß wir, wie sie an sich sind, nur durch die Vernunft denken können [4]). Die Sinnlichkeit hindert außerdem noch oft das Bestreben nach Erkenntniß, wenn sie durch ihre Stärke die Menschen zur Begehrung des Angenehmen, des Sinnengenusses reizet. Bey jeder Erkenntniß der Wahrheit muß das Denkvermögen wirksam sein; dieß ist aber nur unter der Bedingung möglich, wenn zwischen diesem und der Sinnlichkeit ein proportionirtes Verhältniß statt findet, so daß keins weder zu stark noch zu schwach ist [5]).

3) Republ. X. S. 288. 289. 298. 299. Protagoras S. 181. Timaeus S. 336.

4) Phaedo S. 147. 148. 180. 181. Republica X. S. 288. 289. κλινη, ἐαν τε ἐκ πλαγιου αὐτην ἰῃς, ἐαν τε κατ' ἀντικρυ, ἡ ἐσχην, μη τι διαφερει αὐτη ἑαυτης· οὐ διαφερει μεν οὐδεν, φαινεται δε ἀλλοια και τ' ἀλλα ὁσαυτως;

5) Phaedo S. 189. Timaeus S. 331. 332.

Von der Sprache.

Wir verbinden mit der Logik die Untersuchung über die Sprache, die Plato zuerst aus einem philosophischen Gesichtspunkte anstellte, nicht als wenn sie eigentlich in den Umfang der reinen Logik gehörte, wiewohl sie in den meisten Lehrbüchern der Logik eine Stelle gefunden hat, sondern als Anhang, der zur Logik gehört, weil darinn von der Bezeichnung der Gedanken mit Worten, und von der Wahrheit der Sprachzeichen die Rede ist. Vor dem Plato fingen die Sophisten an, Untersuchungen über die Sprache anzustellen, und unter ihnen machte sich Prodicus vorzüglich dadurch berühmt. Er ertheilte darin Unterricht für den Preis von einer bis zu funfzig Drachmen [6]). Allein seine Untersuchungen scheinen mehr grammatikalischen als philosophischen Inhalts gewesen zu sein, und, wie man aus einigen Stellen des Plato schließen kann, die Bestimmung der Bedeutung vorzüglich ähnlicher und verwandter Worte zum Zweck gehabt zu haben [7]). Hingegen wird dem Plato von alten Schriftstellern fast einstimmig die Ehre gelassen, daß er der erste war, der die Sprache mit philosophischem Geiste zu untersuchen anfieng, wenn sie gleich den Endzweck und den Wert dieser Forschungen nicht aus dem richtigsten Gesichtspunkte beurtheilten [8]). Der Hauptgegenstand, auf welchen Plato

6) Cratylus S. 231.

7) Charmides S. 128. Laches S. 200. Aus diesen Stellen muß vielleicht das erklärt werden, was Plato an einem andern Orte vom Prodicus sagt: Euthydemus S. 17. πρωτον γαρ, ὡς φησι Πρωδικος, περι ονοματων ορθοτητος μαθειν δει.

8) Diogenes Laertius III, 25. Dionysius Halicarnass. περι συνθεσεως ονοματων c. 16. Aber beide setzen, wie es scheint, das Hauptverdienst des Kratylus in der etymologischen Untersuchung der Worte; und Menage in seinen Anmerkungen zum Diogenes S. 149 sagt: Platonis in Cratylo sunt fere omnia pseudetyma, pace tanti viri liceat dixisse. Allein Plato war weit entfernt, seine

Plato seine Aufmerksamkeit richtete, ist die Frage, ob die Bezeichnung der Dinge durch Worte willkührlich oder natürlich ist; und sie macht den Inhalt des Dialogs Kratylus aus. Ehe wir aber die Erörterung dieser Frage vor uns nehmen, müssen wir noch einige Begriffe voraus schicken.

Die Sprache (λογος) ist die Verbindung der Worte (Nenn- und Zeitwörter) zur Bezeichnung und Darstellung der Gedanken oder Urtheile [9]). So wie durch Urtheile die Bestimmung eines Subjekts durch ein Prädicat, d. h. der Zusammenhang der Dinge gedacht wird; so bezeichnet die Rede oder Sprache diesen Zusammenhang. In dieser Rücksicht kann die Sprache, so wie das Urtheil, wahr oder falsch sein; und sie wird nach eben den Regeln beurtheilet, als die logische Wahrheit überhaupt.

Die Sprache bestehet aus Worten, die Worte aus Sylben, und die Sylben aus den einfachen Lauten oder Elementen (στοιχειον) [10]). Die Hauptarten derselben sind Nenn- und Zeitwörter (ονοματα, ρηματα). Durch die erstern werden Subjekte, vor sich bestehende Dinge; durch die lezten, Wirkungen, und was nicht ohne Subjekte gedacht werden kann, bezeichnet. Die Worte sind entweder von andern abgeleitet (τα ὑστερα), oder nicht; die lezten heißen Stammwörter (τα πρωτα) [11]).

seine Ableitungen von Stammwörtern für gründlich zu halten, daß er sie vielmehr als Spielerei betrachtet, wodurch er die Sophisten, die auf solchen Wortkram sehr stolz thaten, lächerlich macht. Ich will jezt nur auf einige Stellen verweisen, woraus diese Absicht ziemlich deutlich hervor leuchtet. S. 256. 261. 276. 279. 280. Es ist außerdem auch gar nicht erweislich, daß diese Etymologien von ihm herrühren; vielmehr giebt er S. 291 deutlich genug zu verstehen, daß sie andern, wahrscheinlich dem Eutyphro und Prodicus angehörten.

9) Sophista S. 296. 293—295. Definit. S. 296.

10) Cratylus S. 234. Theaetet. S. 178. 179.

11) Sophista S. 292. Definitiones S. 296. Ονομα, διαλεκτος ασυνθετος ἑρμηνευτικη του τε κατα τας υσιας κατηγε-

gu-

Die Worte haben den Zweck, Objekte zu bezeichnen, von einander zu unterscheiden, und dadurch die Menschen mit ihnen bekannt zu machen. Das, was durch die Worte bezeichnet wird, das Objekt, ist der Inhalt (λογος), der sich auf einen Begriff muß zurückführen lassen. Wenn ein Wort keinen Inhalt hat, so ist es kein Wort, sondern nur ein bloßer Laut oder Schall [12]). Jedes Wort beziehet sich daher, so wie jeder Begriff, und jedes Urtheil auf ein Objekt, welches dadurch bezeichnet wird [13]). Diese Beziehung kann auf gedoppelte Art gedacht werden. Die Worte beziehen sich nemlich auf die Dinge, die sie bezeichnen, entweder blos als Zeichen, oder als Bild und Kopie. In dem ersten Falle findet nicht nothwendig eine Aehnlichkeit zwischen dem Zeichen und Bezeichneten statt, die Worte sind willkührlich (θεσει, συνθηκη, ὁμολογια). Durch Verabredung und Einverständniß gelten sie als Zeichen von dem Etwas, womit sie selbst keine Aehnlichkeit haben. Dieß war Hermogenes Behauptung.

In dem zweiten Falle sind die Worte den bezeichneten Dingen ähnlich; die Merkmale, welche das Wesen des Bezeichneten ausmachen, sind in das Wort gelegt; sie sind also durch das Wesen der Dinge bestimmt, nicht willkührlich, sondern natürlich (φυσει). Dieses behauptete Kratylus. Die Wahrheit oder Richtigkeit (ορθοτης) eines Wortes bestehet darin, wenn es dasjenige wirklich bezeichnet, was es bezeichnen soll. Der Grund der Wahrheit ist also nach der ersten Behauptung

ρυμενυ και παντος τυ μη καθ' ἑαυτο λεγομενυ. Ονομα ist hier offenbar ein Fehler; es muß ρημα heißen, oder es ist eine Lücke im Text.

12) Cratylus S. 239. S. 322. διδασκαλιας αρα ἑνεκα τα ονοματα λεγεται. Sophista S. 256. καταγελαστον αποδεχεσθαι τυ λεγοντος ὡς εστιν ονομα τι, (και) λογον υκ αν εχει. Epistol. VII. S. 131.

13) Cratylus S. 325.

tung, Verabredung und Einverständniß; nach der zweiten, die Natur [14]). Diese Behauptungen werden von dem Plato in dem Kratylus untersucht, und es wird sich an dem Ende derselben zeigen, daß er weder die eine noch die andere ohne Einschränkung billigte.

I. Wenn man eine durchgängige Willkührlichkeit der Worte annimmt, so muß man auch behaupten, daß es gleichviel ist, wie man eine Sache benennet. Man kann also das, was man in der Sprache des Publikums Mensch uennet, für seinen Gebrauch Pferd, und ein Pferd Mensch nennen. Denn jede Sache hat alsdann diejenige Benennung, die einer ihr geben will. Allein diese Behauptung kann nicht wahr sein, weil dadurch alle Wahrheit der Sprache aufgehoben wird. Es kann nicht geläuguet werden, daß ein Satz falsch oder wahr sein muß, je nachdem er sich über die Dinge ausdrückt, so wie sie sind oder nicht sind. Wenn aber die Sätze wahr oder falsch sind, so müssen es auch die einzelnen Worte sein [15]).

II. Wenn die Bedeutung der Worte durchgängig willkührlich sein soll, so müßte es auch das Wesen der Dinge sein, so etwa wie Protagoras behauptet, daß jedes Ding nur das ist, was es erscheint, da es für mich ein ganz anderes Wesen haben kann, als für einen andern, oder, wie Euthydem meinte, jedem Dinge kämen alle mögliche, gedenkbare Prädicate in einer und derselben Zeit zu. Wenn es so wäre, so stünde es in eines jeden Willkühr, mit welchem Worte er jede Sache bezeich-

14) Cratylus S. 230—232.
15 Cratylus S. 233. 234.

Digitized by Google

zeichnen wollte. Allein diese Behauptungen sind falsch [16]).

III. Es folgt also daraus, daß jedes Ding ein bestimmtes Wesen hat, welches sich nicht nach der subjektiven Vorstellung dieses oder jenes verändert. Die Dinge richten sich also nicht nach der Vorstellung von ihnen, sondern vielmehr die Vorstellungen müssen sich nach den Dingen richten, wenn sie wahr sein sollen. So wie die vor sich bestehenden Dinge durch ihr Wesen, unabhängig bestimmt sind, so sind es auch die Wirkungen und Handlungen. Sie geschehen nicht nach unsern Vorstellungen, sondern nach ihrer Natur. Wir können z. B, nicht jede beliebige Sache mit jedem beliebigen Werkzeuge zerschneiden, sondern nur diejenige, nach deren Natur es möglich ist, und mit dem Werkzeuge, welches diese Wirkung hervorbringen kann. Nun ist aber das Reden, Nennen, ein Objekt bezeichnen, auch eine Handlung, die also auch ihr objektives Wesen haben muß, wodurch das Mittel bestimmt wird, das wir dazu wählen müssen. Es ist also nicht ganz willkührlich, was, wie und durch welches Zeichen wir etwas benennen wollen [17]).

IV. Jedes Wort ist zu betrachten als ein Werkzeug, als ein Mittel zu etwas. Der Zweck ist die Benennung der Dinge und die Unterscheidung des Wesens derselben. Wenn man annimmt, daß die Worte nur willkührlich sind, und durch ihre Festsetzung und Anordnung gelten, so muß sich doch der Gesetzgeber oder Urheber der Worte nach der Natur desjenigen richten, was er in Worten ausdrücken will, so wie der Verfertiger jedes Instruments

16) Ebendas. S. 234—236.
17) Ebendas. S. 236—238.

Digitized by Google

ments die Beschaffenheit des Objekts und der Wirkung vor Augen haben muß, wenn es brauchbar und tauglich sein soll. Es ist also nothwendig, daß derjenige, der ein Wort macht, das Wesen (d. h. den Begriff, ἰδέα) des Objekts in das Wort und dessen Bestandtheile legen muß, obgleich es nicht nothwendig ist, daß er zu Bezeichnung einer und derselben Sache einerlei Wortlaute nehmen muß. Zu einerlei Zweck können verschiedene Mittel dienen, so wie ein Schmid einerlei Instrument aus verschiedenem Eisen machen kann. Die Wortbilder können also einerlei Sache in verschiedenen Sprachen auf verschiedene Weise ausdrücken [18]).

Nun fragt es sich, wer soll die Worte in Ansehung ihrer Tauglichkeit, ihrer Zwecke beurtheilen. Bei andern Werkzeugen thut das nicht der Verfertiger, sondern der Künstler, der sie braucht. So ist es auch bei den Worten. Der Beurtheiler derselben ist der Denker, der Gebrauch von ihnen macht.

Es erhellet hieraus, daß es nicht die Sache jedes Menschen ist, Worte zu bilden, und daß sie nicht willkührlich sind, sondern daß man bei ihrer Bildung auf das Wesen eines Dinges sehen muß, welches eigentlich die durch die Natur bestimmte Benennung des Dinges ist, deren Nachbildung die Worte sind [19]).

Plato betrachtet also die Worte aus dem logischen Gesichtspunkt; aber man muß wohl bemerken, was er

18) Cratylus S. 239—243. ἀφ' ὧν καὶ τὸ ἕκαστα φύσει πέφυκος ὀνόματον νομοθέτην ἐκεῖνον εἰς τὰς φθογγὰς καὶ τὰς συλλαβὰς δεῖ ἐπιτάξθαι τιθέναι.

19) Ebendas. S. 243, 244. καὶ κινδυνεύει ὁ πάντα δημιουργὸς ὀνομάτων εἶναι ἀλλὰ μόνον ἐκεῖνον τὸν ἀποβλέποντα εἰς τὸ τῇ φύσει ὄνομα ὂν ἑκάστῳ, καὶ δυνάμενον αὐτὸ τὸ γε εἶδος τιθέναι εἰς τε τὰ γράμματα καὶ τὰς συλλαβάς.

Digitized by Google

für einen Begriff mit einem Worte verband. Er verstand, wie aus den zulezt angezogenen Stellen erhellet, nicht das Wort als bloßes Zeichen, sondern zugleich mit das Bezeichnete, den Begriff des Objekts. Wir werden weiter unten darthun, daß er die Worte als bloße Zeichen betrachtet, und getrennt von dem Bezeichneten selbst für willkührlich hielt. Er streitet also nicht dagegen, sondern gegen die Behauptung, daß nicht allein die Worte als Zeichen, sondern auch die Merkmale, unter welchen man ein Objekt sich vorstellet, willkührlich sind. Insofern nun die Zeichen der Gedanken durch die Merkmale eines Objekts bestimmt werden, und sich nach diesen richten müssen, insofern ist sein Räsonnement wahr.

Dieß ist auch Alles, was er gegen des Hermogenes Behauptung durchzusetzen sucht. Da aber dieser nun weiter gehet, und verlangt, daß er seine Behauptung durch Thatsachen beweisen, oder von seinem Grundsatz Anwendung auf die griechische Sprache machen soll, so läßt Plato den Sokrates den Versuch machen, ob sich nicht von der Benennung der Helden, Götter, Elemente, Tugenden, Vermögen des vorstellenden Subjekts u. s. w. objektive Gründe angeben lassen. Die ganze Untersuchung bestehet in lauter Ableitungen der Wörter aus Stammwörtern, die größtentheils weithergeholt, gezwungen sind, und mehr ein Spiel des Witzes als eine Beschäftigung des Verstandes scheinen. Bei dieser Ausführung liegt das Heraclitische System von einer durchgängigen Veränderlichkeit der Dinge zum Grunde [20]).

Da er nun zulezt auf gewisse Stammworte kommt, aus denen alle übrige abgeleitet werden, so wirft er die Frage auf, worin die (objektive) Wahrheit der Stammworte bestehe. Die Wahrheit der Worte bestehet überhaupt darin, daß sie das Ding nach seinem Wesen bezeich-

20) Cratylus S. 244—302.

zeichnen. Die abgeleiteten thun das durch die Stammworte, von denen sie abgeleitet sind. Aber wie läßt sich die objektive Wahrheit der ersten nicht abgeleiteten denken? Die Frage wird so beantwortet. Wenn wir keine Sprache hätten, und doch einem andern Objekte darstellen wollten, so würden wir es wie die Stummen machen, und Hände, Kopf und die übrigen Theile des Körpers zur Bezeichnung der Dinge brauchen. Wenn wir aber Sprachorgane und Sprachfähigkeit voraussetzen, und annehmen, daß die Bezeichnung der Dinge durch die Sprache geschehen soll, so müssen wir sagen, ein Wort sei die Bezeichnung eines Dinges durch die Stimme, insofern sie eine Sache nachahmet [31]). Allein auf diese Weise würde man sich nicht richtig ausgedrückt haben. Denn es würde folgen, daß das Nachmachen des Tons und der Stimme des Schafes oder des Hahnes so viel wäre, als diese Thiere nennen, oder sie durch die Sprache bezeichnen, welches doch falsch ist. Das Wort muß Nachahmung des Objekts sein, aber nicht jede Nachahmung ist ein Wort. Wenn die bildenden Künste die Gestalt und Farbe, welche einem Dinge eigen sind, oder die Musik ihren Ton darstellet, so ist es Nachahmung; aber daraus entstehet noch kein Wort. Soll es dieses werden, so muß das Eigenthümliche jeder Sache (das Wesen) durch die Sylben und Buchstaben eines Wortes ausgedrückt werden. In dieser Rücksicht giebt es selbst von dem Laut, Tone, Stimme, Farbe, Gestalt, Worte, weil alle diese Dinge auch ihr bestimmtes Wesen haben [32]).

Um

31) Cratylus S. 311. Ονομ' αρ' εστιν, ὡς εοικε, μιμημα φωνης εκεινη, ᾧ μιμειται και ονομαζει ὁ μιμουμενος τη φωνη ὁ αν μιμηται.

32) Ebend. S. 312. επειτ' αυτο τουτο μιμεισθαι δυναιτο ἑκαστα την ουσιαν γραμμασι τε και συλλαβαις αρ' ουκ αν δηλοι ἑκαστον ὁ εστιν;

Digitized by Google

Um nun auf diesem Wege die objektive Wahrheit der Stammwörter begreiflich zu machen, muß man die Worte in ihre Bestandtheile, in Sylben, und diese in die einzelnen Laute auflösen, und ihren wesentlichen Charakter zur Bezeichnung von Etwas (δυναμις) festsetzen [23]). Plato macht einen Versuch, diese Idee auszuführen. Er nimmt an, das R sei zur Bezeichnung jeder Bewegung tauglich; das Jota drücke das Feine und Kleine aus; das L das Sanfte und Gelinde; das A diene zum Zeichen des Großen; das η zum Zeichen des Langen u. s. w. [24]). Dieser Gedanke von dem Fundament der Sprache war für den Plato keine ausgemachte Wahrheit. Er legt in der Folge selbst das Bekenntniß ab, daß er von alle dem, was er gesagt habe, nichts als erwiesen behaupten wolle [25]). Alles, was er von der Bedeutung der einfachen Laute sagt, ist nur problematisch, und beziehet sich auf die Hypothese, daß die Worte, als Zeichen betrachtet, durch die Natur der Dinge bestimmt sind, welche aber Plato in ihrem ganzen Umfange nicht gelten lassen konnte, indem sie allenfalls nur auf Gegenstände der äußern Anschauung paßt. Sie scheint, sagt er selbst, ungereimt und abentheuerlich zu sein, ob sie gleich nothwendig ist, um von der Wahrheit der Stammwörter (unter der Voraussetzung nehmlich, daß diese, so wie die abgeleiteten, objektive Wahrheit haben) Rechenschaft zu geben [26]). Nothwendig ist sie, weil der Grund der abgeleiteten Worte nur in den Stammworten zu suchen ist, und wenn man von diesen nichts weiß, von den abgeleiteten noch weniger etwas wissen kann. Wenn man also

23) Ebendas. S. 313.
24) Ebendas. S. 317—319.
25) Ebendas. S. 321.
26) Cratylus S. 315. γελοια μεν οιμαι φανεισθαι, γραμμασι και συλλαβαις τα πραγματα μεμιμημενα καταδηλα γιγνομενα· ὁμως δε αναγκη· ου γαρ εχομεν τουτου βελτιον εις ὁ,τι επανεγκωμεν περι αληθειας των πρωτων ονοματων.

also von den Stammwörten Grund angeben will, so kann man ihn nur in der Uebereinstimmung der Bestandtheile derselben mit den Dingen, die sie bezeichnen, setzen. Der Nothwendigkeit, Grund von den Stammwörtern zu geben, dadurch ausweichen zu wollen, daß man sagt, sie sind von den Göttern erfunden, und müssen daher wahr sein; oder sie rühren von den Barbaren her, und sind wegen ihres Alterthums unerforschlich, sind leere Ausflüchte, und deswegen unstatthaft, weil dadurch die Möglichkeit, die Wahrheit der abgeleiteten auf Gründe zu stützen, aufgehoben wird [27]). Plato fodert also von dem Vertheidiger dieser Erklärungsart, daß er auch Gründe von den Stammwörtern vorlegen soll, und da nur dieses auf eine einzige Weise möglich, die Aufstellung der Gründe in concreto und die Ableitung aus diesen aber wenig befriedigend ist, so können wir sicher daraus schließen, daß sie Plato nicht für die seinige anerkannt wissen wollte. Dieses Resultat wird noch einleuchtender werden, wenn wir vorher seine Gründe gegen die andere Behauptung vernommen haben.

Plato hatte den Sokrates die Parthie des Kratylus gegen den Hermogenes nehmen, und ihn behaupten lassen, daß die Worte nicht willkührlich, sondern durch die Natur der bezeichneten Gegenstände bestimmt sind. Nachdem er den Versuch gemacht hatte, in einigen Beispielen die abgeleiteten und Stamm-Worte auf objektive Gründe zurückzuführen, so wendet er sich zu dem Kratylus, mit dem er bis hieher gemeinschaftliche Sache gemacht hatte, und äußert Zweifel und Unruhe über seine behaupteten Sätze. Nichts ist so gefährlich, sagt er, als von sich selbst getäuscht zu werden. Um uns gegen diese Gefahr, die desto größer ist, weil das, was uns täuscht, von uns selbst unzertrennlich ist, zu sichern, müssen

27) Cratylus S. 316.

müssen wir unsere Prämissen einer öftern Prüfung unterwerfen, und, wie der Dichter sagt, vorwärts und hinterwärts sehen, d. h. die Gründe und Folgen untersuchen [28]). Dieses Geständniß würde Plato nicht gethan haben, wenn er von den im Vorhergehenden aufgestellten Sätzen über die Sprache völlig überzeugt gewesen wäre, oder nicht die Gränze überschritten hätte, welche er für die Sprachforschung festgesezt hatte. Jezt stellt er eine kritische Untersuchung über die Behauptung des Kratylus an, worin zugleich eine Revision seiner vorhergehenden Behauptungen vorkommt.

I. Es wird eingestanden, daß die Worte keinen andern Zweck haben, als der Belehrung (διδασκαλικὸς), das ist, Objekte zu bezeichnen; es wird eingestanden, daß es eine Kunst ist, Worte zu bilden. Jezt entsteht die Frage, ob es mit dieser Kunst eben so beschaffen ist, als mit andern, daß es gute und schlechte Künstler giebt, daß also einige ihrer Produkte gut, andere schlecht sind. Kratylus entscheidet diese Frage verneinend, wie er auch thun mußte, wenn er seinem Grundsatze, daß alle Worte durch die Natur bestimmet sind, so daß alle Beimischung von Willkührlichen ausgeschlossen ist, getreu bleiben wollte. Damit hängt nun eine andere Behauptung nothwendig zusammen, daß es keine Falschheit noch Irrthum weder in dem Denken noch in dem Reden gebe. Hierauf wird geantwortet: die Worte beziehen sich auf etwas, auf ihren Gegenstand. Aber beide sind verschieden, so wie das Gemälde etwas anders ist, als das Objekt, dessen Nachahmung es ist. Nun ist es aber gar wohl möglich, daß, wie bei Gemälden jemand die Kopie nicht auf das Original beziehet, und

28) Cratylus S. 384.

und z. B. meinet, das Gemälde eines Mannes sei von einem Weibe und umgekehrt, so auch ein Wort auf einen Gegenstand bezogen wird, den es nicht bezeichnen sollte. In diesem Fall ist die Beziehung falsch; und da dieses mit den zwei Arten von Wörtern, den Nenn- und Zeitwörtern, woraus die Sprache bestehet, geschehen kann, so ist die Möglichkeit einer falschen Rede bewiesen [29]).

Aus der Vergleichung der Worte mit Gemälden entdeckt sich noch eine andere Art von Möglichkeit einer Verfälschung der Sprache. Ein Gemälde kann treffend oder nicht treffend sein. Im ersten Falle stellt es gerade die Gestalt und die Farbenmischung wieder dar, welche dem Gegenstande zukommt; in dem zweiten hat das Gemälde entweder einen Mangel oder Ueberfluß daran. Das lezte Gemälde ist noch immer ein Gemälde, wenn es gleich nicht treffend ist. So kann es auch mit den Worten sein. Wer ein Wort bildet, kann das Wesen, und gleichsam die Charakterzüge eines Dinges vollständig ausdrücken; dann ist es ein treffendes Wort, und er ein geschickter Künstler. Aber es ist auch möglich, daß er das Wesen nicht treffend ausdrücket, und daß entweder fremde Züge hinzukommen, oder wesentliche ausgelassen werden. Es bleibt dabei immer ein Wort, aber es ist keine getreue Kopie mehr [30]).

Es läßt sich hier der Einwurf machen, daß, sobald etwas zu dem Worte hinzukommt oder weggelassen wird, es aufhöret, dasselbe Wort zu sein; es wird ein anderes Wort, das sich also auf einen andern Gegenstand beziehet.

29) Cratylus S. 322—327.

30) Ebend. S. 327. 328. ὁ διὰ τῶν συλλαβῶν τε καὶ γραμμάτων τὴν οὐσίαν τῶν πραγμάτων ἀπομιμούμενος, ἆρα ἢ κατὰ τοῦτον λόγον ἂν μὲν πάντα ἀποδῷ τὰ προσήκοντα, καλὴ ἡ εἰκὼν ἔσται; ἐὰν δὲ σμικρὰ ἐλλείπῃ ἢ προστιθῇ ἔσται, εἰκὼν μὲν γενήσεται, καλὴ δὲ οὔ.

het. Allein dieser Einwurf paßt nur allein auf Zahlen (Größen). Durch Hinzusetzung oder Wegnahme entstehet also sogleich eine andere Zahl. Wo es aber auf Qualität, Beschaffenheiten ankommt, verhält sich die Sache anders. Im Gegentheil darf die Kopie, das Bild, von etwas nicht einmal alle Eigenthümlichkeiten in sich fassen, welche das Original ausmachen; weil das sonst keine Kopie, sondern das Original selbst sein würde, wobei alle Unterscheidung aufhören müßte. Wenn also der Name vom Kratylus alles enthielte, was das Wesen des Kratylus ausmacht, so wäre es kein Name mehr, sondern ein zweiter Kratylus. Hieraus folgt also, daß die Worte nicht alles das enthalten dürfen, was in dem Objekte ist; daß sie bald weniger bald mehr von den dem Objekte zukommenden Merkmalen (προσηκοντα) in sich fassen; daß sie in diesem Verhältnisse besser oder schlechter sind; daß ein Wort noch immer das Objekt bezeichnet, so lange nur der unbestimmteste Begriff desselben in ihm anzutreffen ist (ἑως αν τυπος ενη τα πραγματος). Es erhellet aber auch daraus, daß man ein anderes Princip für die Wahrheit der Bezeichnung durch Worte suchen muß [31]).

II. Plato zeiget nun, daß man nach diesen Grundsätzen zulezt selbst auf die Behauptung des Hermogenes geführt werde, der lezte Grund von der Bedeutung der Worte sei Convenienz, weil man die Uebereinstimmung der Elemente in den Stammwörtern mit der Natur der Dinge in concreto nicht zeigen kann. Wenn man z. B. annimmt, das ρ bedeute Bewegung und Härte, das λ aber das Sanfte und Weiche, so kommen beide in dem Worte σκληροτης vor, wofür die Erettrienser σκληρο-της sagen, wovon man keinen Grund angeben kann,

31) Cratylus S. 329—333.

kann, außer daß man etwa sagte, das λ sei ein falscher Zusatz in dem Worte. Allein auch dieses zugegeben, so verstehen wir doch eben so gut, was das Wort bedeutet, als wenn es diesen Zusatz nicht hätte, so wie wir die Eretrienser verstehen, wenn sie σκληροτης für σκληροτης sagen. Allein geschiehet das nicht aus Gewohnheit? Gewohnheit und Convenienz sind dem Begriffe nach nicht verschieden. Man will damit nichts anders sagen, als daß ein anderer die nemliche Vorstellung habe, welche ich mit dem Ausdruck eines Wortes verbinde. Dann ist das Wort eine Bekanntmachung des Objekts, eine Belehrung und Bezeichnung, die Elemente des Worts mögen der bezeichneten Sache ähnlich oder unähnlich sein. Die Wahrheit der Worte bestehet nach dieser Vorstellungsart nur darin, daß mit ihnen als bloßen Zeichen eine gewisse Bedeutung allgemein verknüpft wird; und der Grund von dieser allgemeinen Bedeutung (d. i. Wahrheit) ist Convenienz oder Uebereinkunft, die Bedeutung anzuerkennen, aber nicht Uebereinstimmung mit der Sache, die bezeichnet werden soll [32]).

Das Resultat dieser Prüfung ist also dieses. Man muß nothwendig der Gewohnheit oder Convenienz einen Ein-

32) Cratylus S. 333—335. εἰδος δε λεγων, εἰπε τι διαφερον λεγειν συνθηκης; ἡ αλλο τι λεγεις το εἰδος, ἡ ὁ, τι ἐγω ὁταν τυτο φθεγγωμαι, διανουμαι ἐκεινο, συ δε γινωσκεις, ὁτι ἐκεινο διανουμαι — εἰ δε τυτο ὑτως ἐχει, τι αλλο ἡ αυτος ἑαυτῳ συνθης; και σοι γιγνεται ἡ ὀρθοτης τυ ὀνοματος συνθηκη, ἐπειδη γε δηλοι και τα ὁμοια και τα ανομοια γραμματα; εἰδος τε και συνθηκης τυχοντα. Ich bemerke hier noch, daß in den darauf folgenden Worten, wo es heißt: εἰ δ' ὁτι μαλιστα μη ἐστι το εἰδος συνθηκη, der Text verdorben ist; man muß für μη δη lesen, oder die Negation ganz wegstreichen.

Einfluß auf die Bildung und die Bedeutung der Worte einräumen. Es ist unmöglich, alles, was man denkt, mit Worten auszudrücken, welche dem Gegenstande entsprechen. Wo sollten z. B. alle Worte herkommen, um alle Zahlengrößen auszudrücken? So annehmlich auch die Behauptung ist, daß alle Worte mit der Natur übereinstimmen, so ist doch das Verfahren mißlich, wenn man mit aller Gewalt diese Aehnlichkeit erzwingen will; und man muß zulezt doch zu dem subjektiven Grunde der Convenienz seine Zuflucht nehmen [33]).

III. Das nemliche Resultat versucht nun Plato auf einem andern Wege darzuthun, indem er von dem Zweck der Sprache ausgehet. Von beiden Parthien wird so viel eingestanden, daß die Worte bestimmt sind, uns zu belehren (διδασκειν). Dieses wird aber von der einen Parthie anders erkläret, als von der andern. Kratylus verstehet das in dem Sinne, daß, wer die Worte weiß und kennet, auch die dadurch bezeichneten Dinge weiß, daß die Erfindung eines Worts auch die Erfindung der Sache sei; und daß es keine andere Methode gebe, etwas zu untersuchen, zu lehren, zu lernen [34]).

Dagegen erhebt Plato folgende Einwürfe. Erstlich, wenn dieß die einzige Methode zu denken und untersuchen wäre, so wäre jeder Mensch der größten Gefahr, irre geführt zu werden, blos gestellt. Denn wenn die Sprachbilder die Worte nach der irrigen Vorstellung, welche

33) Cratylus S. 336. εμοι μεν ουν και αυτω αρεσκει μαν, κατα το δυνατον ὁμοια ειναι τα ονοματα τοις πραγμασι· αλλα μη ως αληθως, το τυ Ἑρμογενους, γλισχρα γ ἡ ὁλκη αὐτη της ὁμοιοτητος, αναγκαιον δε μ και τω φαυλω τουτω προσχρησθαι, τη συνθηκη.

34) Ebendas. S. 337. διδασκειν εμοι γε δοκει, και τουτο πανυ απλουν ειναι, ὡς αν τα ονοματα επιστηται, επισθαι και τα πραγματα.

Digitized by Google

welche sie von den Dingen hatten, bildeten, so müssen sie uns nothwendig zu dem nemlichen Irrthum verleiten. Man könnte zwar darauf antworten, der erste Gesetzgeber der Sprache habe sich nicht geirrt, und der gültigste Beweis davon sei dieß, daß die ganze Sprache mit sich selbst harmonisch übereinstimme. Allein damit ist nichts gesagt. Denn sein Hauptgedanke konnte sich über alles erstrecken; er konnte das Ganze der Sprache demselben anpassen, ungeachtet der erste Gesichtspunkt falsch war. Ein System kann ohne Widerspruch consequent, und doch dabei falsch sein, wenn das Fundament nicht wahr ist. Der Grundirrthum kann auch auf eine so unmerkliche Art mit allen Worten verwebt sein, daß er nicht leicht zu entdecken ist. Doch wir können nicht einmal einräumen, daß die Sprache so harmonisch ist, als wir angenommen haben. Es scheint ein Widerstreit unter den Worten zu sein, indem einige auf Veränderlichkeit, andere auf Beharrlichkeit der Dinge hinweisen [35]). Oben hatte er die etymologische Ableitung einiger Worte nach dem Heraclitischen System gegeben; hier leitet er sie auf eine andere Art ab, welche auf ein dem Heraclitischen entgegengesetztes System führet. Plato hielt zwar keine von denselben für gegründet, aber doch konnte er sie als Hypothesen gebrauchen, um mit dem einen dogmatischen System das andere zu bestreiten; und er konnte das um so mehr, da die Gründe für und gegen die eine und andere dieser Erklärungsarten völlig gleich sind. Es kann also keine angenommen, und keine verworfen werden [36]).

Wenn wir annehmen, daß es Gesetzgeber der Sprache gegeben hat, welche die Worte bildeten, so kann man die Frage aufwerfen: Hatten sie eine Erkenntniß von den Dingen, welche sie in der Sprache bezeichneten, oder nicht? Nach dem System des Kratylus muß man das Erste annehmen.

35) Cratylus S. 337—339.
36) Ebendas. S. 339. 340. 343.

Digitized by Google

Da aber nach eben demselben die Dinge auf eine einzige Art, nemlich durch die Worte, erkannt werden, so konnten sie die Dinge vor Erfindung der Worte auf keine Weise erkennen. Es bleibt noch der einzige Ausweg, daß man sagt, ein höheres Wesen, ein Dämon oder eine Gottheit, habe die Worte festgesezt. Dagegen streitet aber der Widerstreit, der in der Sprache angetroffen wird [37]).

Es ist also nothwendig, nicht die Worte selbst, sondern etwas Anders zum Kriterium über die Wahrheit der Worte, und zur Entscheidung des Widerstreits in denselben zu machen; und das muß Etwas sein, das ohne Worte erkannt werden kann, das Wesen der Dinge, welches durch die Vernunft aus bloßen Begriffen erkennbar ist. Gesezt auch, es gäbe noch eine Erkenntnißart, nemlich durch Worte, so würde doch jene immer einen großen Vorzug vor dieser behaupten, insofern die Worte, wie man voraussezt, doch nichts anders sind als die Kopien der Dinge, deren Uebereinstimmung man erst dann beurtheilen kann, wenn man die Dinge erkannt hat [38]).

Dieß sind die vorzüglichsten Gedanken des Plato über die Sprache. Seine vorzüglichste Absicht scheint die gewesen zu sein, den Sophisten entgegen zu arbeiten, die die Philosophie zu einem bloßen Wortkram herabsezten, und ihre spizfündigen Ableitungen und Erklärungen der Worte für wirkliche Erkenntniß der Dinge ausgaben. Diese Absicht erreichte er dadurch, daß er die beiden vorzüglichsten Hypothesen über die Wahrheit der Worte einander entgegensezte, und zeigte, daß keine vollkommen befriedigend sei. Die Hauptfrage war: sind die Worte willkührliche oder natürliche Zeichen? Eine Parthie erklärte sich für die erste, und eine andere für die zweite

37) Cratylus S. 343.
38) Ebendas. S. 344.

Digitized by Google

zweite Behauptung. Plato nahm die Parthie der lezten gegen die erste, und der ersten gegen die zweite.

Wenn man nun aber fragt, für welches Resultat sich Plato erklärt habe, so wird sich das leicht finden lassen, wenn man auf folgende Punkte Rücksicht nimmt. Daß die Worte als bloße Zeichen nicht durch die Natur bestimmt, oder doch zum Theil willkührlich sind, behauptet Plato selbst. Das Wort Gerade und Krumm hat keine nothwendige Beziehung mit der dadurch bezeichneten Eigenschaft. Man könnte daher das, was wir unter Gerade verstehen, mit eben der Befugniß durch das Wort krumm ausdrücken, und umgekehrt [39]). Wenn das seine Richtigkeit hat, so kann er die Behauptung des Hermogenes nicht geradezu und ohne Einschränkung bestreiten, sondern nur insofern dieser den Satz: die Worte sind willkührlich, in einem zu großen Umfang nahm, und ihn auch zugleich von dem Inhalte der Worte, den durch sie bezeichneten Objekten, verstand. Hermogenes behauptete eben das, was Protagoras sagte, nur mit andern Worten. Dagegen richtet Plato nun hauptsächlich seine Einwürfe. Der Versuch, eine objektive Uebereinstimmung mit den Objekten aufzusuchen, ist eine Abschweifung, und mehr ein Spiel des Witzes, wodurch er den Dogmatismus der Sophisten lächerlich zu machen sucht. Dieß wird aus den Ausdrücken: er sei von Eutyphrons Weisheit begeistert; Eutyphrons Weisheit sei in ihn übergegangen; er sei über seine überschwänglichen Einsichten erstaunt, u. s. w. einleuchtend [40]). Diesem zu Folge wird man das Resultat aufstellen müssen: Plato behauptet die Willkührlichkeit der Worte als bloßer Zeichen der Vorstellungen; aber er läugnet, daß der Inhalt der

39) Epistola VII. S. 133. ονομα τε αυτων φαμεν ουδεν ουδενι βεβαιον ειναι. κωλυει δ' ουδεν, τα νυν τρογγυλα καλουμενα, ευθεα κεκλησθαι.

40) Cratylus S. 256. 261. 283.

Worte willkührlich sei. Der Inhalt ist der Begriff von dem Objekt, welches durch das Wort bezeichnet wird. Nun ist es aber nicht gleichviel, wie und was für einen Begriff man sich von einem Objekte machen will, sondern er ist durch die Natur des Objekts bestimmt, und muß sich nach derselben richten. Die Sprache ist also mehr ein Inbegriff von Zeichen unserer Begriffe von den Objekten, als von den Objekten selbst. Die Beschaffenheit des Zeichens sollte zwar durch den Inhalt, oder den Begriff bestimmt werden; allein weil das gar nicht oder doch nicht durchgängig möglich ist, so bleibt hier der Willkühr vieles überlassen. Insofern hat die Bedeutung eines Wortes nur subjektive Gültigkeit, welche aber an die Stelle der objektiven tritt, wenn andere eben diese Bedeutung anerkennen, es sei aus Gewohnheit oder Einverständniß. Unterdessen giebt es doch auch gewisse Gesetze für die Sprache, so viel Einfluß auch die Willkühr dabei hat. So ist es ein Gesetz, daß die Benennung einer Gattung für alle Individuen derselben gelten muß, so lange sie den Charakter der Gattung an sich tragen. Wir belegen z. B. alle Jungen der Pferde mit demselben Nahmen, wenn sie wie Pferde gestaltet sind; sonst bekommen sie die Benennung von der Gattung, mit der sie Aehnlichkeit haben [41]). Aber dieses ist mehr ein logisches Gesetz für die Sprache, welches den Inhalt der Worte betrifft.

Plato betrachtete also die Sprache vorzüglich aus dem logischen Gesichtspunkt, und beachtete mehr die Beziehung der Worte als Zeichen auf das Objekt (das Formale), als die Bedeutung des Zeichens als Zeichens (das Materiale). Dieses war nach den rohen Versuchen der erste, der mit philosophischem Geiste angestellt wurde. Plato umfaßte dabei fast alle möglichen Seiten und Gesichtspunkte, welche für die philosophische Sprachlehre

41) Cratylus S. 249—251.

Digitized by Google

re gehören, und veranlaßte dadurch unstreitig die Aufmerksamkeit mehrerer Denker, daß sie über diesen Gegenstand weiter nachdachten. Es war aber dabei unvermeidlich, daß er nicht alles genau entwickeln, bestimmen und erörtern, nicht alles aus richtigen Gründen herleiten konnte, und daß seine Philosophie der Sprache, gegen das System, wozu so viele Denker nach ihm Beiträge lieferten, gehalten, nichts als ein bloßer Entwurf ist.

In der Untersuchung über die Wahrheit der Sprache berühret auch Plato einigemal die Frage über den Ursprung derselben. Er denkt sich die Sprache als das Werk einer Intelligenz, eines Verstandes (διανοια). Diese Behauptung ist aber zu einseitig, wovon der Grund in dem logischen Gesichtspunkt lieget, aus welchem er die Sprache nur als Bezeichnung des Gedachten betrachtete, ohne daran zu denken, daß es auch Worte für Empfindungen und Gefühle giebt. Aber vorausgesezt, daß die Sprache die Wirkung einer Denkkraft ist, so fragt es sich weiter, ob die göttliche Denkkraft oder die menschliche die Ursache derselben sei. Ob er gleich diese Fragen nicht ausführlich untersuchte, so kann man doch leicht einsehen, für welche Antwort er sich würde erkläret haben. Die Ableitung der Sprache von einer Gottheit kommt ihm vor wie die Maschinerie in den dramatischen Werken, wo eine Gottheit erscheint, wenn der Knoten der Verwickelung nicht anders gelößt werden kann. Also dachte er sehr vernünftig, die Vernunft müsse, weil sie diese Frage sich vorlege, auch darüber entscheiden, sie müsse den Ursprung der Sprache erklären, aber aus Gründen, die für sie begreiflich sind [42]).

Plato kannte den großen Einfluß der Sprache auf alle philosophischen Untersuchungen. Aber wir finden nicht, daß er einen Versuch gemacht habe, die Regeln

42) Cratylus S. 296. 316. 343.

des Denkens auf die Sprache anzuwenden, und daraus besondere Regeln herzuleiten, um das Streben nach Erkenntniß und Wahrheit zu befördern, und Irrthum zu vermeiden. Es kommen nur einige Bemerkungen dieser Art vor. So wie jedes Wort eine Bedeutung, einen Inhalt haben muß, wenn es nicht ein bloßer Schall sein soll, so bezeichnet jedes Wort auch nur einen Gegenstand. Es giebt also keine Synonyme. So lange man also eine und die nemliche Sache mit mehrern Worten ausdrücket, so kann man sicher schließen, daß der eigentliche Begriff derselben noch nicht gefunden ist [43]). Es ist also gleich nothwendig, die Begriffe zu erörtern, als die Bedeutung der Worte zu bestimmen, und Worte von einander zu unterscheiden, die einander ähnlich sind. Die Strenge und Genauigkeit im Denken wird dadurch befördert. Dieß ist eine unerlaßliche Pflicht in wissenschaftlichen Untersuchungen, so sehr es auch anderswo gegen den guten Geschmack ist, und Pedanterei verräth, wenn man die Worte nach der größten Strenge nimmt [44]).

Von der Sophistik.

Der Philosoph macht sich dieses Nahmens durch reines Streben nach Wahrheit würdig; er entfernt von seinen Untersuchungen über das objektive Wesen der Dinge allen Einfluß der Leidenschaften. Den Sophisten ist es mehr um Ansehen, Ruhm, Ehre und Vortheile, als Wahrheit zu thun. Sie suchen mehr zu blenden als zu belehren, mehr zu überreden als zu überzeugen. Bei ihren Untersuchungen bemühen sie sich nicht, den Begriff des Objekts zu erörtern, und die Merkmale, die ihm als solchem Objekte zukommen, zu bestimmen, sondern sie wol-

43) Sophista S. 256.

44) Theaetet. S. 139. το δε ευχερες των ονοματων τε και ρηματων, και μη δι' ακριβειας εξεταζομενον, τα μεν πολλα ουκ αγεννες, αλλα μαλλον το τουτου εναντιον ανελευθερον· ετι δε ὁτε αναγκαιον.

Digitized by Google

wollen nur den Schein haben, als wenn sie die Einsicht von allen Dingen hätten. Sie glauben im Stande zu sein, alles zu behaupten, und alles zu widerlegen. Dieses ist wider die Regeln des Denkens; gleichwohl könnten sie andern kein solches Blendwerk vormachen, wenn sie ihren Behauptungen nicht den Schein der Gründlichkeit zu geben wüßten, welches wiederum nicht ohne logische Kunstgriffe geschehen kann. Sie müssen also eine Logik haben, aber nur des Scheins, welche eine Ausartung der wahren Logik ist. Aristoteles erwarb sich zuerst dieses Verdienst, diese Logik des Scheins, vorzüglich in den falschen Schlüssen, in ihrer Blöße darzustellen. Plato begnügte sich damit, einige Quellen von den sophistischen Schlüssen aufzudecken.

Die Hauptquelle der sophistischen Behauptungen ist der Mangel an bestimmten Begriffen von Wahrheit und Falschheit, welcher sich auf die unrichtige Vorstellung von bejahenden und verneinenden Urtheilen, und der logischen Realität und Negation ((ον, μη ον) gründet. Parmenides behauptete, das Nichts (μη ον) sei ein Unding, weil er es nicht in dem logischen, sondern objektiven Sinne nahm, da er unstreitig Recht hatte, weil das, was gar keine Realität hat, sich durch kein Prädicat denken läßt. Es giebt aber auch eine logische Negation, da man Etwas aus der objektiven Einheit eines Dinges ausschließet, in Ansehung dessen dieses Ding also Nichts ist (μη ον). Diese logische Negation ist das Fundament der falschen Urtheile, nicht die reale. Die Sophisten aber betrachteten die lezte als den Grund der Falschheit. Da diese nun in der That nicht gedenkbar ist, so läugneten sie alle Falschheit. Es war ihnen unmöglich, unrichtig zu denken, weil man, ohne Etwas zu denken, gar nicht denken kann, und also das Nichtwürkliche (μη ον) ganz und gar nichts ist [45]).

45) Sophista S. 240—286. 289. 297. Euthydem. S. 30—36. Cratylus S. 236.

Indem also die Sophisten behaupten, daß es keine Unwahrheit giebt, daß, was man sich auch immer vorstelle oder denke, es immer Etwas ist: so gehen zwei sophistische Formeln hervor, worauf ihr ganzes Blendwerk beruhet: Jeder Mensch stellt sich die Dinge vor, wie sie ihm sind; und wie er sich die Dinge vorstellet, so sind sie. Dieß war die Sophistik des Protagoras. Alle Vorstellungen und Begriffe lassen sich mit einander vereinigen; denn es giebt kein falsches Urtheil, und daher kommen jedem Dinge alle möglichen Prädicate zu, oder Alles ist alles. Dieses behauptete Euthydem [46]). Beide Formeln streiten wider den ersten Grundsatz der Logik, den Satz des Widerspruchs [47]).

Der Hauptfehler, welchen die Sophisten in ihrem Räsonnement begehen, bestehet darin, daß sie unterlassen, den Begriff von dem Objekte, das sie beschäftiget, genau und vollständig zu bestimmen, und ihn von andern zu unterscheiden. Daher springen sie von einem Gattungsbegriff gleich auf die Individuen, und von diesen auf den Gattungsbegriff über, ohne die Merkmale anzugeben, die allen gemeinschaftlich oder einem besonders zukommen. Daher wird es ihnen so leicht, alles zu behaupten, und alles zu bestreiten [48]). Oder mit andern Worten: sie vernachlässigen den Gattungsbegriff und die Unterscheidungsmerkmale der Gattungen durch Definitionen und Eintheilungen zu bestimmen. Aus diesem doppelten Fehler leitet auch Aristoteles alle sophistische Trugschlüsse ab.

46) Cratylus S. 236. πασι παντα ὁμοιως ειναι ἁμα και αει.
47) Theaetet. S 89. 90. Sophista S. 272.
48) Philebus S. 220. οἱ δε νυν των ανθρωπων σοφοι ὁν μεν, ὁπως αν τυχωσι, και πολλῳ θαττον και βραχυτερον ποιουσι τε δεοντος, μετα δε το ὁν, απειρα ευθυς· τα δε μεσα αυτους ανφευγει· οἱς διακεχωρισται το, τε διαλεκτικως παλιν και εριστικως ἡμας ποιεισθαι προς αλληλους τους λογους. Politicus S. 62. 63.

System

System
der
Platonischen Philosophie.

Zweiter Theil.
Speculative Philosophie.

Digitized by Google

Digitized by Google

System der Platonischen Philosophie.

Zweiter Theil.

Theoretische Philosophie.

Der Zweck von allen Zurüstungen, welche die Logik anstellt, ist in der Platonischen Philosophie kein anderer, als die Erkenntniß der Dinge an sich aus Principien; daher sie auch Plato mit demselben Namen Dialektik nennet [1]). Dialektik ist das Organon der Wissenschaft der Dinge an sich, und die Wissenschaft selbst. Aristoteles gab ihr den Nahmen Metaphysik, unter welchem wir sie auch behandeln wollen, weil sie, was die Gegenstände, die Form und das Ziel anlangt, im Wesentlichen mit der Metaphysik übereinstimmt, wie sie vor der Kritik des Vernunftvermögens sein konnte.

Von dieser Wissenschaft kommen verschiedene Erklärungen vor, die dem Wesentlichen nach nicht verschieden sind. Sie heißt die Wissenschaft der Dinge, in so fern sie es sind, d. h. der Dinge an sich, oder der Ideen [2]). Sie ist zweitens die Wissenschaft von dem Zusammenhange

1) de republ. VII. S. 165. 163.

2) de republ. VII. S. 165. αυτυ γε ἑκατυ περι, ὁ ἐστιν ἑκατον, υκ αλλη τις επιχειρει μεθοδος ὁδῳ περι παντος λαμβανειν. Sophista S. 275. ὁ φιλοσοφος τῃ τυ οντος αει δια λογισμων προσκειμενος ιδεᾳ.

hange der Dinge an sich, oder die Bestimmung der Prädicate, die mit dem Begriff eines Dinges verbunden werden, und des Umfangs, in welchem sie mit den Dingen, die unter einem Gattungsbegriffe stehen, in Verbindung stehen können [3]). Sie ist drittens die Wissenschaft der Bedingungen aller Dinge, und der Bedingung die nichts weiter voraussezt, durch Begriffe, unabhängig von Erfahrungsbegriffen [4]). Wenn man dieses zusammenfaßt, so kann man sagen, die Metaphysik ist die Wissenschaft von Ideen als Bedingungen aller Dinge, und ihrem Zusammenhange unter einander. Die Griechischen Philosophen nennten die Wissenschaft von den ersten Gründen aller Dinge Weisheit (σοφια). Unter diesem Namen kommt sie auch bei dem Plato vor, wiewohl nicht so oft als επιστημη und διαλεκτικη [5]).

Diese Wissenschaft wird blos durch Begriffe zu Stande gebracht, und zwar reine, mit Ausschließung alles dessen, was die Erfahrung lehret. Es ist also eine reine Wissenschaft a priori [6]). Doch darf man dieses nicht in dem strengsten Sinne nehmen, weil Plato die reinen Begriffe von den empirischen nicht nach einem sichern Kriterium zu unterscheiden wußte. Unter reinen Begrif-

3) Sophista S. 274. 275.

4) de republ. VI. S. 122. το δ' αυ ετερον το επ' αρχην αυτοθετον εξ υποθεσεως ιεναι, και ανευ των περι εκεινο εικονων, αυτοις ειδεσι δι' αυτων την μεθοδον ποιουμενη. S. 124. Republ. VII. S. 163.

5) Aristoteles Metaphysicor. I, 1. σοφια περι τα πρωτα αιτια και τας αρχας. Ethicor. Nicomach. VI, 7. Epinomis S. 238. 273. 274. Definitiones S. 295. σοφια, επιστημη αυτοθετος· επιστημη των αει οντων· αθανατη διαιρετικη της των οντων αιτιας.

6) de republ. VI. S. 122. 124. λογος αιςθητφ πανταπασιν μηδεν προσχρημενος, αλλ' ειδεσιν αυτοις δι' αυτων εις αυτα, και τελευτα εις ειδη. Philebus S. 305. 306.

Digitized by Google

Begriffen (ειδη, ιδεαι) verstehet er nur, wie wir oben bemerkt haben, die Begriffe von Gattungen und Arten.

Das lezte Ziel, worauf es diese Wissenschaft angelegt hat, ist das Absolute, oder dasjenige zu erkennen, in welchem die obersten Bedingungen aller übrigen Dinge angetroffen werden [7]). Die absoluten Bedingungen sind entweder nur comparativ oder schlechthin die ersten Bedingungen. Von jener Art sind z. B. alle Ideen, die für die unter ihnen stehenden Dinge Principe sind, obgleich über sie noch ein höheres Princip ist; von dieser Art ist nur allein die erste unbedingte Ursache aller Dinge. Das ist der Punkt, wohin die Vernunft kommen muß, wenn sie Einheit und Harmonie in die ganze Summe ihrer Erkenntniß bringen, wenn sie völlige Befriedigung für sich finden soll. Die Theologie ist also das lezte Ziel aller speculativischen Untersuchungen [8]). Dieses erheischet das speculative Interesse der Vernunft, mit welchem sich das Bedürfniß der praktischen verbindet, indem sie nur in Harmonie mit der speculativen ein System zu Stande bringen kann, welches der Natur und der Freiheit angemessen ist. Die Probleme von Dasein Gottes, Unsterblichkeit und Freiheit der Seele waren eigentlich durch die praktische Vernunft aufgegeben, wie man auch bei allen speculativischen Untersuchungen des Plato über diese Fragen wahrnehmen kann; allein weil das Vermögen der speculativen Vernunft noch nicht kritisch untersucht war, so war es unvermeidlich, daß diese die Auflösung versuchen mußte.

Die

7) de republ. VI. S. 124. τα νοητα, ἁ αυτας ὁ λογος ἁπτεται, τη τα διαλεγεσθαι δυναμει τας ὑποθεσεις ποιουμενος ουκ αρχας, αλλα τω οντι ὑποθεσεις, οιον επιβασεις τε και ὁρμας· ἱνα μεχρι τα ανυποθετα επι την τα παντος αρχην ιων. — VII. S. 165.

8) de republ. VII. S. 163. 132. 133. εν τη γνωσει τελευταια ἡ τα αγαθα ἱδεα.

Die Platonische Metaphysik beruhet auf dem Grundsatze: Die Vernunft erkennet die Dinge, wie sie an sich sind. Die Ideen sind die Begriffe von den Dingen an sich. Durch die Entwickelung der Ideen erlangt man eine vollständige Erkenntniß des Wesens der Dinge. Die Einsicht in den Zusammenhang der Dinge beruhet auf die gedachte Nothwendigkeit der Verbindung unter Ideen. Das Geschäfte der speculativen Vernunft ist also von gedoppelter Art, nemlich theils den Inhalt der Ideen, die für die Vernunft schon ein Maximum, ein Absolutes enthalten, welches als Bedingung der concreten Dinge gedacht wird, zu zergliedern; theils nach dem Satz des Grundes diejenigen Ideen und Bedingungen aufzusuchen, welche vorausgesezt werden, wenn man ein bestimmtes Ding oder alle denkt. Die Grundsätze, nach welchen die Vernunft in diesem Systeme verfährt, sind der Satz des Widerspruchs und des Grundes: Was sich widerspricht oder was sich nicht denken läßt, das ist nicht; und was vorausgesezt wird, um etwas denken zu können, das ist, das existiret.

Man sagt gewöhnlich, Aristoteles sei der Vater der Metaphysik. Allein ohne seinem Verdienst, welches er sich durch eine deutlichere und systematischere Analyse der metaphysischen Begriffe erworben hat, zu nahe zu treten, kann man doch nicht anders, als den Plato für den ersten Vater der Metaphysik halten. Er war es, der zuerst den Begriff der Totalität, der Bedingungen, des Absoluten deutlich entwickelte, und dadurch die Idee einer wissenschaftlichen Metaphysik möglich machte, von welcher er auch den ersten Plan entwarf. Wäre es auch, daß Aristoteles der erste gewesen, der ihn ausführte, so ist doch das Verdienst des Plato unwidersprechlich und nicht gering zu schätzen, daß er die Hauptidee dieser Wissenschaft erfand.

Plato erwähnet einer doppelten Methode für diese Wissenschaft, der analytischen und synthetischen.

Nach

Nach der erstern steiget die Vernunft von Bedingung zu Bedingungen fort, bis sie auf das Unbedingte kommt. Die zweite bestehet darin, daß sie von der obersten Bedingung, die nichts weiter voraussezt, zu dem durch sie bestimmten Bedingten herabsteigt. In jener ist die Theologie, die Wissenschaft von der absoluten Ursache das Lezte, in dieser aber das Erste [9]). Hierin können wir aber dem Philosophen nicht ganz folgen, weil er uns zu wenig Data gegeben hat, wie er nach beiden Methoden dieses System ausgeführet hat. Aus den vorhandenen Schriften läßt sich zwar bei einigen Ideen, z. B. der psychologischen und theologischen, der Weg aufspüren, wie er auf dieselben kam; und die Beweise für das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele enthalten zum Theil die Prämissen dazu. Allein die ganze Reihe von Schlüssen, durch welche er von dem Bedingten zu den Bedingungen und von diesen wieder zurück auf das Bedingte fortging, und das System dieser vermeintlichen Erkenntnisse selbst suchen wir umsonst in seinen Schriften. Plato hat also entweder nur die Idee von dieser Wissenschaft in der oben angeführten Stelle angegeben, und sie nur zum Theil ausgeführt, oder die vollständige und wissenschaftliche Ausführung nicht für seine Schriften bestimmt. — Ich verweise hier auf die in dem ersten Band S. 264. ff. angegebenen Thatsachen, aus welchen man wohl schließen darf, daß er diese Wissenschaft, aber nur für seine esoterische Philosophie bearbeitet hat. Doch dem sei, wie ihm wolle, so

9) de republ. VI. S. 124. το τοινυν ἑτερον μανθανε τμημα τȣ νοητȣ λεγοντα με τȣτο, ȣ̓ αυτος ὁ λογος ἁπτεται, τῃ τȣ διαλογεςθαι δυναμει τας ὑποθεσεις ποιȣμενος ȣκ αρχας, αλλα τῳ οντι ὑποθεσεις, οἱον επιβασεις τε και ὁρμας· ἱνα μεχρι τȣ ανυποθετȣ επι την τȣ παντος αρχην ιων, ἁψαμενος αυτης, παλιν αν εχομενος των εκεινης εχομενων, ȣ̓τως επι τελευτην καταβαινῃ.

so müssen wir doch eine andere Anordnung für die Darstellung seiner Metaphysik wählen. Wir werden sie in zwei Theilen vortragen; in dem ersten die allgemeine, und in dem zweiten die besondere oder angewandte Metaphysik. Der erste Theil zerfällt in zwei Abschnitte. Der erste enthält die Entwickelung einiger metaphysischen Begriffe. Der zweite ein Fragment der Platonischen Metaphysik, oder Philosopheme über das Eins und Viele. Der zweite enthält die Anwendung der metaphysischen Begriffe auf besondere Arten von Dingen oder Objekten. Erster Abschnitt. Prädicate der Dinge an sich. Zweiter Abschnitt. Prädicate der Erscheinungen. Dritter Abschnitt. Somatologie. Vierter Abschnitt. Psychologie. Fünfter Abschnitt. Kosmologie. Sechster Abschnitt. Theologie. Siebenter Abschnitt. Teleologie, oder von den lezten Zwecken der Dinge.

Wir können zwar diese Ordnung als ächt platonisch nicht verbürgen; allein sie hat den Vortheil, daß sich die einzelnen zerstreueten Sätze auf diese Art am zweckmäßigsten zusammen stellen lassen. Wenn nur sonst die Darstellung der metaphysischen Lehrsätze treu ist, so kann man wohl, wie mich dünkt, gegen den Zweifel, ob sie auch in der von dem Plato gewählten Ordnung vorgetragen sind, gleichgültig sein.

Der

Digitized by Google

Der Metaphysik
Erster Theil.

Erster Abschnitt.
Entwickelung einiger metaphysischen Begriffe und Grundsätze.

Da die Metaphysik die Wissenschaft der Dinge ist, so wird die Entwickelung des Begriffs eines Dinges (ον) nicht mit Unrecht an der Spitze stehen. Weil aber dieser Begriff sehr vieldeutig ist, so wollen wir erst die vorzüglichen Bedeutungen des Wortes ον aufzählen.

Das Wort ον bedeutet a) überhaupt das Objekt einer Vorstellung, das was vorgestellt und gedacht wird. In dem Sinne heißt es: keine Vorstellung ist ohne Objekt [1]). Daher b) ist es soviel als wahr, das was in einer Vorstellung Beziehung auf ein Objekt hat, und demselben entspricht [2]). c) Ein Objekt, das in seinen Prädicaten unveränderlich ist. Ein Objekt, das und insoferne es als bloses Objekt gedacht wird, nach den Prädicaten, die demselben in allen Lagen und Verhältnissen zukommen, oder das in der Idee gedachte Objekt. Daher bedeutet es auch soviel als das Wesen eines Dinges [3]). d) Ein Objekt, das in seinen Prädicaten wechselt; ein Objekt, inwiefern es nicht blos gedacht, sondern

1) Phaedo S. 179. Sophista S. 243. Theaetet. S. 148. 149.
2) Sophista S. 295. Theaetet. S. 171.
3) Timaeus S. 301. τι το ον μεν αει, γενεσιν δε ουκ εχον, και τι το γιγνομενον μεν ον δε ουδεποτε. Timaeus S. 348.

de

dern auch angeschaut und also mit Merkmalen vorgestellt wird, die nicht nothwendig zum Wesen des Objekts gehören, und daher veränderlich sind [4]). e) Das Positive im Gegensatz des Negativen, oder der Inbegriff des Realen, welches den Begriff eines Objekts ausmacht [5]). f) Das Subjekt im Gegensatz seines Prädicats (παθος) [6]). g) Das Beharrliche im Gegensatz der wechselnden Bestimmungen [7]). h) Das was objektive Realität außer der Vorstellung hat, etwas Existirendes, und was mit dem Existirenden im Zusammenhange stehet, z. B. Wirkungen, Handlungen [8]). Das ον ist also überhaupt ein Ding, Objekt, welches nach den vier Klassen der Kategorien bestimmt gedacht wird.

Das Gegentheil von ον ist das μη ον. Dieses kommt in einer gedoppelten Bedeutung vor, inwiefern es als dem ον kontradiktorisch entgegengesezt, oder nur als etwas von dem ον Verschiedenes gedacht wird. In der ersten Bedeutung ist es ein Unding, das sich nicht denken läßt. Denn jedes Objekt ist ein Inbegriff von Merkmalen, durch welche er vorgestellt wird. Diese müssen bei dem Unding gänzlich weggelassen werden. Es kann mit demselben

de republ. V. S. 59. 60. sq. Laches V. S. 188. παλιν ουν πειρω ειπειν ανδριαν πρωτον, τι ον εν πασι τουτοις ταυτον εστι.

4) Phaedo S. 179. 180. Sophista S. 266. τῳ φιλοσοφῳ αναγκη — ὁσα ακινητα και κεκινημενα το ον τε και το παν, ξυναμφοτερα λεγειν.

5) Sophista S. 281. 295.

6) Eutyphro S. 24. κινδυνευεις, ερωτωμενος το ὁσιον, ὁ, τι ποτε εστι, την μεν ουσιαν μοι αυτου ου βουλεσθαι δηλωσαι. παθος δε τι περι αυτου λεγειν, ὁ, τι πεπονθε τουτο το ὁσιον, φιλεισθαι ὑπο παντων των θεων· ὁ, τι δε ον, ουπω ειπες.

7) Timaeus S. 343.

8) Sophista S. 206. παν ὁπερ αν μη προτερον τις ον, ὑστερον εις ουσιαν αγοι, τον μεν αγοντα ποιειν, το δε αγομενον ποιεισθαι που φαμεν.

Digitized by Google

selben nicht ein einiges positives Prädicat verbunden werden. Es kann also durch keine andere als negative Prädicate vorgestellt werden, es bleibt in Gedanken Nichts übrig. Was sich nicht denken läßt, das existirt auch nicht [9]).

In der zweiten Bedeutung ist das μη ον nicht dem ον kontradiktorisch entgegengesezt, sondern nur etwas von demselben Verschiedenes, und bedeutet nur ein Ding, das in Rücksicht auf ein anderes nicht das nemliche ist. Dieser Begriff bedarf noch einer Erklärung, welche durch eine nähere Erklärung des ον erst eingeleitet werden muß.

Unter einem Dinge verstehen wir den Inbegriff von Merkmalen, die ihm zukommen, und durch welche wir es vorstellen. Bei einem Menschen stellen wir uns Farbe, Gestalt, Größe, Tugenden und Laster vor; Merkmale, die wir in seine objektive Einheit zusammen fassen. In dieser Rücksicht ist jedes Ding Eins und Vieles. Vieles, in Rücksicht auf die Merkmale, die wir zusammen fassen, wenn wir ein Objekt denken; Eins, weil dieses Mannichfaltige in die Einheit eines Objekts aufgenommen wird [10]). Der Inbegriff von diesen Prädicaten macht das Wesen des Objekts aus; es sind die positiven Merkmale, in Ansehung deren das Objekt ist, das heißt bestimmt wird, wie das Subjekt in einem bejahenden Urtheile. Indem aber ein Prädicat in das Objekt aufgenommen wird, wird dadurch das Gegentheil ausgeschlossen. Ein Objekt mit bestimmten Prädicaten unterscheidet sich durch dieselbe von andern Dingen. Indem es von alle dem, was es selbst nicht ist, unterschie-

 den

9) Sophista S. 286. S. 241. των τι οντων επι το μη ον ουκ οιστεον. S. 243. τῳ μη οντι των οντων μηδεν προσγιγνεσθαι δυνατον.

10) Sophista S. 269. ὑτως ἑν ἑκαστον ὑποθεμενοι παλιν αυτο πολλα και πολλοις ονομασι λεγομεν. Parmenides S. 76. 77. Philebus S. 215.

den wird, denken wir uns Merkmale, die von dem Objekte ausgeschlossen werden, und aussagen, was das Objekt nicht ist. Dieses sind die negativen Prädicate. Die Bewegung ist z. B. mit sich selbst verglichen, identisch (ταυτον), aber sie ist nicht die Identität selbst. In der ersten Rücksicht kommt die Identität der Bewegung zu, in der andern wird sie von ihr ausgeschlossen; wir bestimmen in dem ersten Falle die Bewegung positiv, im zweiten negativ [11]). Ein negatives Merkmal in Rücksicht auf das Objekt, von dem es ausgeschlossen wird, ist μη ον, und es heißt so viel, als es ist nicht dasselbe Objekt, es gehöret nicht mit in den Inbegriff seiner Merkmale. An sich aber hat das negative Merkmal so gut Realität, als ein positives Merkmal; denn wenn es nicht etwas Reales wäre, so könnte man nichts von demselben prädiciren. Nur das Reale kann mit dem Realen vereiniget oder von demselben ausgeschlossen werden. Dieses μη ον stehet unter dem Gattungsbegriff des Verschiedenen (ετερον, θατερον), oder unter dem Grundsatz: alles was von einem Objekte verschieden ist, wird, insofern es verschieden ist, von demselben ausgeschlossen [12]).

Hieraus entspringt der Grundsatz: Jedes Ding enthält eine Vielheit von positiven und eine Unendlichkeit von negativen Prädicaten, oder wie es Plato ausdrückt: Jedes Ding ist Vieles, und ist unendlich

11) Sophista S. 276. S. 280. ου γαρ ὁποταν ειπωμεν αυτην (κινησιν) ταυτον και μη ταυτον, ὁμοιως ειρηκαμεν· αλλ' ὁποταν μεν ταυτον, δια την μεθεξιν ταυτου προς αυτην, ὁυτω λεγομεν· ὁταν δε μη ταυτον, δια την κοινωνιαν αυ θατερου, δι' ἡν αποχωριζομένη ταυτου, γεγονεν ουκ εκεινο, αλλ' ἑτερον· ὡστε ορθως αυ λεγεται παλιν ου ταυτον.

12) Sophista S. 282. και το ον αρ' ἡμιν, ὁσαπερ εστι τα αλλα, κατα τοσαυτα ουκ εστιν. εκεινα γαρ ουκ ον, ἑν μεν αυτο εστιν, απεραντα δε τον αριθμον τ'αλλα ουκ εστιν αν. S. 283 — 286.

Digitized by Google

lich Vieles nicht [12]). Der Grund, warum den positiven Prädicaten Vielheit, den negativen Unendlichkeit beigelegt wird, bestehet darin. Die Prädicate, unter welchen ein Ding gedacht wird, lassen sich bestimmen. Da aber die negativen auf einer Vergleichung mit andern Dingen, welche jenes Ding nicht sind, beruhen, so kann man nicht sagen, wo diese Vergleichung aufhören müsse.

Das Wort ουσια (so wie überhaupt ειναι) hat beinahe die nemliche Bedeutung als ον. Es zeigt an a) ein Objekt, etwas Reales, worauf sich eine Vorstellung beziehet; ein Ding, sowohl ein veränderliches als unveränderliches. In der lezten Bedeutung ist es so viel, als die Idee eines Dinges [14]). b) Die Realität, das Prädicat, welches jedem Objecte, jedem Dinge, insofern es ist, zukommt [15]). c) Daher bedeutet es das Wesen, oder den Inbegriff der Merkmale eines Dinges, durch welche es das Ding ist [16]). Daher auch die Existenz eines Dinges [17]).

Jedes Ding ist entweder Eins oder Zwei oder Vieles. Jedem Ding kömmt eine Zahl zu [18]).

13) Sophista S. 281. περι ἑκαστον των ειδων πολυ μεν εστι το ον απειρον δε πληθει το μη ον. S. 286. ἀτε το ον αναμφισβητητως αυ μυρια επ' μυριοις ουκ εστι· και τ' αλλα δη κατ' ἑκαστον ὡτω, και ξυμπαντα πολλαχη μεν εστι, πολλαχη δ' ουκ εστι. S. 295.

14) Philebus S. 241. Phaedo S. 178. 179. Phaedrus S. 322. de republ. VI. S. 73.

15) Sophista S. 268. και απιδων αυτων (ταυτης και κινησεως) προς την της ουσιας κοινωνιαν, ὡτως ειναι προσειπας αμφοτερα.

16) Cratylus S. 312.

17) Sophista S. 206.

18) Sophista S. 242. αναγκη τον τι λεγοντα, ἑν γε τι λεγειν. ἑνος γαρ δη το γε τι φθεγξις σημειον ειναι. το δε τινε, δυοιν· το δε τινες, πολλων. Theaetet. S. 148. 149.

Die Begriffe von Größe und Zahl sind zwar bei dem Plato reine Begriffe, und ihre Anwendung auf Objekte ist eine Bedingung, unter welcher Objekte gedacht werden. Allein wie eigentlich diese Begriffe a priori gebildet werden, und worin der Grund anzutreffen sei, daß sie sich auf Objekte beziehen, das konnte Plato nicht ergründen. So viel siehet man, daß er die Zahlenbegriffe als Funktionen des Denkens betrachtete, indem der Verstand ein Mannichfaltiges in objektive Einheit zusammenfaßt. Daß durch den Verstand Verbindung entstehet, und Einheit jeder Verbindung anhänget; daß die Einheit der Grund aller Zahlen sei, das hatte sich Plato unstreitig deutlich gedacht [19]). Aber dadurch war dieser Begriff noch nicht bis auf die lezten Merkmale zergliedert.

Der Begriff von Einheit wird von dem Plato in gedoppelter Bedeutung gebraucht, quantitative und qualitative, in der ersten zu Bestimmung der Einheit des Objekts, in der zweiten der Qualität als Einfachheit, die alle Theile ausschließet.

Jedes Ding muß als Eins und Vieles gedacht werden [20]). Wenn wir uns ein Ding vorstellen, so denken wir ein Mannichfaltiges von Merkmalen und Prädicaten, die aber zu einer Einheit verbunden sind. In Ansehung der Verbindung kommt demselben quantitative Einheit, in Ansehung des Mannichfaltigen qualitative Vielheit zu. Da dieses ein Grundgesetz für den Verstand ist, daher auch Plato zu jedem Urtheil und Begriff

19) Theaet. S. 141. wo er das Eine und jede Zahl unter die Verstandesbegriffe rechnet. S. 143. de republ. VII. S. 146. 147. Philebus S. 301. Epinomis S. 247. Timaeus S. 349. Parmenides S. 77.

20) Parmenides S. 76. ουδεν ατοπον δοκει, ει ἑν ἁπαντα αποφαινει τις, τῳ μετεχειν του ἑνος, και ταυτα ταυτα, πολλα τῳ πληθους αυ μετεχειν. Sophista S. 269.

Digitized by Google

Begriff (λογος) Einheit und Vielheit erfordert [21]): so kann auch keine Idee anders als Einheit des Vielen (eines Stoffes) gedacht werden [22]). Jedes Ding der äußern Anschauung bestehet aus einem Stoffe, Materie, und der Form, die damit verbunden worden, und die es zu einem Dinge machte. Die Ideen sind aber reine Begriffe, und durch sie wird ein Gegenstand vorgestellt, wie er blos gedacht wird, nach welchem aber alle konkrete Dinge sind geformt worden. Ohne Vielheit d. h. Stoff läßt sich aber kein Gegenstand denken. Gleichwohl muß der Stoff der Ideen verschieden sein von der Materie, die in der Außenwelt vorkommt; aber worin der Unterschied bestehe, läßt sich aus Mangel an Nachrichten nicht bestimmen.

Es ist hier noch eine Schwierigkeit übrig, die nicht kricht zu heben ist. Wenn die Idee auch einen Stoff haben muß, wie kann sie noch untheilbar sein, welches doch Plato als ein inneres Merkmal der Idee zu betrachten scheint [23])? Vielleicht läßt sich die Schwierigkeit durch folgende Bemerkungen wegräumen. 1) Die Vielheit, die bei den Ideen gedacht wird, ist nur der Stoff, an welcher die Idee, die Einheit hervor gebracht ist, oder an welcher die Einheit nur gedacht werden kann. Die Einheit ist immer das Wesentliche, und die Vielheit nur eine conditio sine qua non. 2) Wenn man dem Berichte des Aristoteles, oder wer sonst Verfasser der Abhandlung von den untheilbaren Linien ist, Glauben beimessen darf, so nahm Plato Größen an, die untheil-

21) Philebus S. 217.

22) Aristoteles Metaphysicor. I, 6. φανερον δ' εκ των ειρημενων, ὁτι δυοιν αιτιαιν εστι μονον κεχρημενος, τω τε τι εστι και τω κατα την ὑλην. τα γαρ ειδη τα εν οντα αιτια τοις αλλοις, τοις δ' ειδεσι το ἑν. και τις ἡ ὑλη ἡ ὑποκειμενη, καθ' ἡς τα ειδη, τα μεν εστι των αισθητων, το δ' ὑν, εν τοις ειδεσι λεγεται, ὁτι αὐτη δυας εστι το μεγα και το μικρον.

23) Theaetet. S. 183. 184.

bar sind, z. B. ein Ding (ον) sei eine solche untheilbare Größe [24]). Größe ist überhaupt Einheit des Vielen, des Mannichfaltigen, wie das aus dem angeführten Beispiele klar ist. Demnach würde das Viele in dem Begriff einer Idee gedacht als etwas, das sich in keine Theile weiter auflösen läßt. Da es aber dennoch widersprechend ist, daß ein Mannichfaltiges ohne Theile gedacht werden soll, so bleibt nichts übrig, als 3) anzunehmen, daß Plato das Mannichfaltige unterschieden habe, insofern es nach und neben einander ist, und das Mannichfaltige, insofern es blos gedacht wird. In dem ersten Falle bestehet die Sache aus Theilen, sie ist zusammengesezt; in dem zweiten bestehet die Sache nicht aus Theilen, aber sie kann nicht ohne ein Mannichfaltiges, das heißt, ohne einen Stoff gedacht werden. Diese Distinction kommt zwar ausdrücklich nirgends vor; aber die Eintheilung der Dinge in untheilbare und theilbare [25]), und der Gebrauch der Ausdrücke von Theilen bei Dingen, die doch nach seinem Begriff untheilbar sind, z. B. Seele, scheinen sie einigermaßen zu begründen. 4) Wenn auch die Ideen einfach sind, das heißt, aus keinen Theilen bestehen, so müssen sie doch selbst seinen Grundsätzen gemäß, erkennbar sein, das ist so viel, sie müssen sich durch einen Begriff deutlich denken lassen. In dem Begriff kommt also ein Mannichfaltiges vor, obgleich sie dadurch zu keinem Zusammengesezten werden [26]). Es läßt sich übrigens leicht erklären, warum Plato an die Auflösung dieser Schwierigkeit nicht gedacht hat, da er die Ideen als die Elemente aller Dinge und Erkenntniß betrachtete, aber nicht untersuchte, wie sie

24) Aristoteles τοις τοιουτοις ουν οι αμφι Σενοκρατην και Πλατωνα αντιτεινοντες, αδιαιρετα εποιουν μεγεθη, ὡν και το ον οκοινο ετιθουν, ὡτε ειναι και ἑν και αδιαιρετον.

25) Diogenes Laert. III, 107.

26) Theaetet. S. 185. 186.

sie von der Vernunft gebildet werden, sondern sie als schon gebildete Vorstellungen in dem Vernunftvermögen annahm.

Ganz (ὅλον) heißt etwas das alle Theile hat, aus denen es bestehet, wo nichts fehlt. Alle Theile zusammen genommen sind das All (πάντα, πᾶν). Das Ganze und das All sind Eins. Jede Zahl als Zahl ist ein Ganzes; denn soviel Theile zusammengenommen werden, so groß ist die Zahl [27]).

Was aus Theilen bestehet, ist zusammengesezt, und daher auch theilbar (μεριστὸν συνθετὸν). Was nicht aus Theilen bestehet, ist einfach, untheilbar, z. B. die Einheit, der Punkt, ein Laut (ἁμερὲς ἀσύνθετον). Das Zusammengesezte bestehet entweder aus ähnlichen Theilen, wo das Ganze von dem Theile nur durch die Quantität verschieden ist, z. B. Wasser, Gold (ὁμοιομερὲς), oder aus unähnlichen Theilen, wo die Theile nicht blos durch die Quantität von dem Ganzen verschieden sind, z. B. ein Haus (ἀνομοιομερὲς) [28]).

Das Zusammengesezte ist auflösbar; so wie es zusammengesezt worden, kann es auch wieder in seine Theile zerlegt werden. Und eben daher ist es auch veränderlich. Bei dem Einfachen findet das nicht statt [29]).

Das Wesen eines Dinges (οὐσία) bestehet in dem Inbegriff von Merkmalen, Bestimmungen, die einem Dinge zukommen [30]). Diese Bestimmungen sind entweder

27) Parmenides S. 94. τὸ ὅλον, ᾧ ἂν μέρος μηδὲν ᾖ. Theaetet. S. 182. 183. λέγομεν ὅτι ᾧ ἂν μέρη ᾖ, τὸ ὅλον τε καὶ πᾶν, τὰ πάντα μέρη ἐστί.

28) Diogenes Laert. III, 107. Phaedo S. 178.

29) Phaedo S. 178.

30) Phaedo S. 149. λέγω δὲ περὶ πάντων, οἷον μεγέθους περὶ, ὑγιείας, ἰσχυος, καὶ τῶν ἄλλων ἑνὶ λόγῳ ἁπάντων τῆς οὐσίας, ὃ τυγχάνει ἕκαστον ὄν.

Digitized by Google

der unveränderlich oder veränderlich; jene, die dem Dinge beständig (wesentlich) zukommen; diese, die dem Dinge nicht beständig (zufällig) zukommen. Durch jene ist das Ding das Ding (ον), durch diese ist es ein Ding von dieser oder jener Beschaffenheit (ποιον). Der Inbegriff von den unveränderlichen, wesentlichen Bestimmungen, die zu dem Begriff eines Dinges als Ding gehören, ist das Wesen. Das Zufällige darf man nicht als wesentliche Bestimmung des Dings selbst betrachten, wenn man sich nicht vieler Widersprüche schuldig machen will [31]). Die Idee enthält die Gattungsmerkmale der Dinge, d. h. diejenigen Merkmale, die bei allen Dingen der Gattung nothwendig angetroffen werden, ohne welche sie nicht unter diese Gattung gehören, d. h. nicht diese Dinge sein würden. Also ist in der Idee oder in den Gattungsbegriffen das Wesen der Dinge bestimmt, oder vielmehr die Idee ist das Wesen der Dinge selbst. (Man sehe oben den ersten Abschnitt des ersten Theiles.) Der deutliche Begriff, der diese Merkmale zusammenfaßt, ist von dem Wesen selbst verschieden, aber kommt demselben am nächsten [32]). Die Idee enthält nemlich die Synthesis eines Mannichfaltigen, welches die Analysis zergliedert und in einzelne Merkmale zusammenfaßt. Der analytische Begriff (λογος), der daraus entstehet, beziehet sich auf den synthetischen; allein weil es schwer hält, den Inhalt vollkommen zu erschöpfen, so erscheint der ana-

31) Epistol. VII. S. 133. δυοιν οντοιν, τȣ τε οντος και τȣ ποιȣ τινος, ȣ το ποιον τι, το δο τι ζητȣσης ειδεναι της ψυχης; το μη ζητȣμενον ἑκατον των τετταρων προτεινον τῃ ψυχῃ λογω τε και κατ' εργα αισθησεσιν ευελεγκτον, το τε λεγομενον και δεικνυμενον και παρεχομενον ὁκατον, απορια τε και ασαφειας εμπιπλησι πασης — παντ' ανδρα. Timaeus S. 343. ὑτω δη τȣτων ȣδεποτε των αυτων ἑκατων φανταζομενων, ποιον αυτων ὡς ον ὁτιȣν τȣτο και ȣκ αλλο, παγκας διϊσχυριζομενος, ȣκ αισχυνει τις αὑτον ȣκ ετιν.

32) Epistola VII. S. 131. 132. Phaedo S. 226.

analytische Begriff noch immer in einem gewissen Abstande von dem synthetischen. Außerdem wird der analytische auf den synthetischen bezogen, der daher als ein Objekt vorgestellt wird, welches bei dem analytischen nicht ist.

Durch die Absonderung dessen, was an einem Dinge unveränderlich und was veränderlich ist, bereitete Plato den Begriff von Substanz vor, welchen sein Schüler Aristoteles zuerst deutlicher entwickelt hat. Aber in Concreto kommt er auch schon bei dem Plato vor, und ist schon in dem Begriffe des ον eines Dinges enthalten. Ein Ding, insofern es unveränderlich oder beharrlich ist in seinem Wesen, oder das unveränderliche Subjekt des Wesens, als Inbegriffs seiner Prädicate, ist die Substanz, ist das Ding an sich (ον). Das Ding als Substanz beharrt bei allem Wechsel seiner Bestimmungen. Es wechseln aber nur die zufälligen Bestimmungen, das heißt, solche, die nicht zum Wesen desselben gehören. Also seinem Wesen nach wechselt das Ding nicht, und insofern ist es Substanz (ον) [33]). Wenn man z. B. aus Gold alle mögliche Formen, eine nach der andern, bildete, so kann man von jeder Form z. B. Dreieck, Viereck, sagen, es ist Gold; aber nicht es ist ein Dreieck, weil diese Form gleich in eine andere übergehet. Diese Formen sind also die Accidenzen; das Beharrliche, der Stoff, ist die Substanz [34]).

Die Accidenzen sind diejenigen Bestimmungen eines Dinges, welche wechseln, das heißt, entstehen und verge-

33) Timaeus S. 343. εν ᾧ δε εγγιγνομενα εκαστα αυτων φανταζεται και παλιν εκειθεν απολλυται, μονον εκεινο αν προσαγορευοιεν, τῳ τε τυτο και τῳ τοδε προσχρωμενος ονοματι. Timaeus S. 348. 349.

34) Timaeus S. 344.

Digitized by Google

vergehen. Daher nennt sie Plato τα γιγνομενα, γενεσεις [35]). Accidens ist also ein Wechsel, eine Veränderung. Die Veränderung ist entweder Wechsel der Raumverhältnisse, Bewegung (κινησις, φορα, περιφορα), oder Wechsel der Qualität und Quantität, Veränderung im engern Sinne (κινησις, αλλοιωσις) [36]).

Das Ding, insofern es Substanz ist, verändert sich nicht; es ist beharrlich (bei dem Plato, es stehet und bleibt, ιστανα, μενειν); insofern es nicht ohne Accidenzen ist, wird es verändert (beim Plato, es fließt, es wird beweget, κινεισθαι, ρειν); oder vielmehr die Accidenzen wechseln, verändern sich an dem beharrenden Dinge [37]). Es giebt also etwas Beharrliches. Beweis. Wenn sich alles verändert, so giebt es keine Erkenntniß. Denn wenn das Objekt in beständigem Wechsel ist, so kann man kein einziges Prädicat mit demselben verbinden; und wenn es keine unveränderlichen Prädicate hat, so ist es nicht möglich, ein Accidens mit demselben zu verbinden, in dem das Objekt nicht ist. Eben dieses Resultat findet auch in Ansehung des erkennenden Subjekts statt. Wenn der Aktus des Erkennens oder die Erkenntniß selbst beständig wechselt, so ist keine Erkenntniß möglich. Denn Vernunft läßt sich ohne etwas Absolutes und Unveränderliches und ohne unveränderliche Gesetze nicht denken. Und

35) de Republica V. S. 29. Timaeus S. 348. Sophista S. 263. την γενεσιν αλλοτε αλλως εχειν φατε. Definit. S. 287. γενεσις κινησις εις ουσιαν. Der Charakter des Accidens ist immer Werden, niemals Sein. Timaeus S. 301. και τι το γιγνομενον μεν, ον δε ουδεποτε. Accidenzen werden auch παθηματα und παθη genennt. Phaedo S. 218. de Republica V, S. 29. Leg. X, 84.

36) Theaetet. S. 132. 133.

37) Theaetet. S. 130. 134. 187. Timaeus S. 349. το αισθητον, γενητον, πεφορημενον αει, γιγνομενον εν τινι τοπῳ, και παλιν εκειθεν απολλυμενον. Phaedo S. 159. 160. 232. 233. Legib. X. S. 85. εστι δε οντως ον, ὁταν μενῃ.

Digitized by Google

Und ohne Vernunft ist kein Erkennen möglich [38]). Zweitens, wenn alles einem unaufhörlichen Wechsel unterworfen ist, so ist jedes Urtheil von jedem Dinge wahr, so lassen sich jedem widersprechende Prädicate beilegen, z. B. dieß ist weiß, dieß ist schwarz, die weiße Farbe ist schwarz. Dieses widerspricht aber dem ersten Gesetz des Denkens. Man muß also annehmen, daß es beharrliche Dinge giebt, die ein unveränderliches Wesen haben, an denen aber andere nicht wesentliche Bestimmungen wechseln [39]).

Das Beharrliche ist aber nicht nur etwas Wirkliches, sondern auch die Veränderung. Denn man muß einräumen, daß die Seele eine Erkenntnißkraft hat; insofern sie nun erkennet, ist sie thätig. Das Wesen der Dinge aber wird erkannt. Es gehet also eine Veränderung vor an dem Wesen, welches doch unveränderlich ist. Plato will überhaupt nur so viel sagen, daß dem Wirken, Thätigsein, nothwendig ein Leiden entgegengesezt ist, und daß das Erkennen eine Thätigkeit der Vernunft ist, welche ohne Leiden nicht gedacht werden kann [40]).

Man kann hier die Frage aufwerfen, ob Plato die Ideen für Substanzen gehalten habe; denn er hat sich darü-

38) Cratylus S. 345. 346. ἀρ' ἂν οἷόν τε πρόσεισιν αὐτὸ, εἰ μὴ ὑπεξέρχεται, πρῶτον μὲν, ὅτι ἐκεῖνό ἐστιν, ἐπειτα, ὅτι τοιοῦτον; ἡ ἀνάγκη, ἔμοιγε ἡμῶν λεγόντων, ἀλλο αὐτο αὐθις γίγνεσθαι καὶ ὑπεξιέναι, καὶ μηπότε ὕτως ἔχειν; Sophista S. 266. τὸ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως καὶ περὶ τὸ αὐτὸ, δοκεῖ σοι χωρὶς ταῦτας γενέσθαι ποτ' ἄν; τί δ' ἄνευ τούτων νῦν καθορᾷς ὄντα;

39) Theaetet. S. 136. τὸ δ' ὡς ἔοικεν σφόδρα, εἰ πάντα κινεῖται, πᾶσα ἀποκρίσεις περὶ ὅτου αὐτίς ἀποκρίνεσθαι, ὁμοίως ὀρθὴ εἶναι, ὕτω τ' ἔχειν φάναι καὶ μὴ ὕτως.

40) Sophista S. 264. 265.

Digitized by Google

darüber, wie wir oben gesagt haben, nicht erklärt. Wenn er einen bestimmten Begriff von der Substanzialität gegeben hätte, so würde diese Frage keine Schwierigkeit haben. In Ermangelung dessen müssen wir die Frage so entscheiden. Wenn er die Ideen für Substanzen hielt, so verband er damit einen ganz andern Begriff, als wir darunter denken. Wegen der Unveränderlichkeit legte er ihnen Substanzialität bei, aber er verstand kein Objekt, das außer dem Vorstellungsvermögen, dem menschlichen und göttlichen, existiret. In diesem Falle müssen wir sagen, daß es körperliche und unkörperliche, oder denkbare νοητα Substanzen und von den lezten zwei Arten gebe: Substanzen die außer dem Vorstellungsvermögen existiren, und solche, die nicht außer demselben existiren. Sind aber die Ideen keine Substanzen, so giebt es nur zwei Arten, körperliche und denkbare, unkörperliche, und die Substanzen sind außer dem Vorstellungsvermögen existirende Objekte, denen der Charakter der Unveränderlichkeit und Beharrlichkeit zukommt. Dieses scheint aber mit dem Platonischen System besser übereinzustimmen. Denn die Ideen sind in metaphysischer Bedeutung, wie wir weiter unten zeigen werden, nur die Formen (παραδειγματα), nach welchen die Dinge sind gebildet worden, und sie sind ursprünglich in dem göttlichen Verstande. Sie enthalten als Formen die wesentlichen Merkmale der Dinge, und den Grund, daß ein Ding dieses und kein anderes ist; und durch sie und in ihnen wird das Ding vorgestellt, wie es an sich (d. h. hier seiner Form, seinem Gattungsbegriff nach) ist. Aber eben deswegen, weil sie die Formen sind, können sie nicht die Dinge selbst sein.

Wenn aber auch die Ideen nicht selbst Substanzen sind, so sind sie doch der Grund der Substanzialität der Dinge. Denn eine Substanz ist ein in Absicht seines Wesens unveränderliches Ding; das wird es aber nur vermöge

vermöge der Ideen [41]). In der Sinnenwelt kommt noch eine Bedingung der Substanzialität hinzu, wie wir in der Metaphysik der körperlichen Natur zeigen werden.

Das Unveränderliche ist nur ein Gegenstand der Vernunft; das Veränderliche hingegen des sinnlichen Erkenntnißvermögens. Die Substanzen werden also durch die Vernunft, die Accidenzen oder das Veränderliche an dem Beharrlichen durch das sinnliche Erkenntnißvermögen oder durch die Sinnlichkeit und den Verstand erkannt [42]).

Gesetze der Veränderung. Wenn ein Ding verändert wird, so muß es vorher nicht das gewesen sein, was es wird, sondern das Gegentheil. Wenn etwas groß wird, so muß es vorher klein gewesen sein; wenn es in Bewegung kommt, so muß es vorher in Ruhe gewesen sein. Plato drückt dieses so aus: Aus dem Entgegengesezten wird das Entgegengesezte, welches aber nichts weiter sagen will, als ein entgegengesezter Zustand folgt auf den andern. Er erklärt es hernach selbst dahin, daß bei einem Dinge (welches also beharren muß) entgegengesezte Zustände auf einander folgen [43]). Denn wenn es nicht mehr dasselbe Ding ist, so kann man nicht sagen, daß es verändert worden; sondern es ist ganz und gar nicht mehr [44]).

Ver-

41) Aristoteles Metaphysicor. I, 6. ουτε γαρ ὡς ὑλην τοις αισθητοις τα ειδη και τα εν τοις ειδεσιν, ουθ' ὡς εντευθεν την αρχην της κινησεως γινομενην ὑπολαμβανουσιν. ακινησιας γαρ αιτιαν μαλλον και του εν ηρεμιᾳ ειναι φασιν, αλλα το τι ην ειναι ἑκαστῳ των αλλων τα ειδη παρεχονται, τοις δ' ειδεσι το ἑν.

42) Timaeus S. 302. 348.

43) Phaedo S. 161. παντα ὑτω γιγνεται εξ εναντιων τα εναντια πραγματα. S. 160. 233. 234.

44) de Legibus X. S. 84. και μην συγκρινομενα μεν αυξανεται, διακρινομενα δε φθινει. τοτε ὁταν ἡ καθεστηκυια ἑκαστων ἑξις διαμενῃ· μη μενουσης δε αυτης, δι' αμφοτερα απολλυται.

Veränderung sezt also etwas Beharrliches voraus.

Der Uebergang von dem Einen von diesen Zuständen zu dem Andern ist nun eigentlich die Veränderung (γενεσις). Dieser Wechsel geschiehet in der Zeit. Die Zeit allein macht es möglich, daß entgegengesezte Zustände ohne Widerspruch mit einem Dinge verbunden werden können. Denn in der Zeit folgen sie auf einander. Ein Widerspruch wäre es, wenn sie zu einer und der nemlichen Zeit an demselben wären, welches sich aber nicht denken läßt [45]).

Zwischen beiden entgegengesezten Zuständen ist etwas Mittleres, nemlich der Uebergang. Es läßt sich also ein doppelter Uebergang denken, von dem Einem zum Andern, und von diesem zu jenem, z. B. von Zunehmen zum Abnehmen, und von Abnehmen zum Zunehmen [46]). Man kann hier die Frage aufwerfen: Wie geschiehet dieser Uebergang, geschiehet er nach und nach, successive, oder urplötzlich (in instanti, εξαιφνης)? Plato scheint beides zu behaupten. Denn einmal sagt er: die Veränderung nehme ihren Anfang, gehe von einem Grad zum andern fort, bis sie wahrgenommen werde [47]). Nach einer andern Stelle aber sagt er davon das

45) Parmenides S. 136. Αρ' ουν ὁτε μετεχει, οἱον τε ὁτιη τοτε μη μετεχειν; η ὁτε μη μετεχει, μετεχειν; ουχ οἱον τε. Εν αλλῳ αρα χρονῳ μετεχει; και εν αλλῳ ου μετεχει. ὑτω γαρ αν μονως του αυτου μετεχοι τε και ου μετεχοι. S. 138. Protagoras S. 157. 158.

46) Phaedo S. 161.

47) Legib. X. S. 84. γιγνεται δη παντων γενεσις, ἡνικ' αν τι παθος η. δηλον ὡς ὁποταν αρχη λαβουσα αυξην, εις την δευτεραν ελθῃ μεταβασιν· και απο ταυτης εις την πλησιον· και μεχρι τριων ελθουσα, αισθησιν σχῃ τοις αισθανομενοις. Ich vermuthe in den Worten και μεχρι τριων — einen Fehler in dem Text. Denn es läßt sich kein Grund denken, warum die Gradation nur bis auf drei gehen soll.

Digitized by Google

das Gegentheil aus folgendem Grunde. Wenn sich etwas bewegt, so kann es, so lange es in Bewegung ist, nicht zu dem entgegengesezten Zustande, zur Ruhe übergehen; und wenn etwas ruhet, so kann es nicht aus der Ruhe zur Bewegung übergehen. Die Veränderung kann also nicht successive in der Zeit, sondern sie muß zu einem Augenblick geschehen [48]).

Die Veränderung ist ein Wechsel von Bestimmungen eines Dinges, eine hebt an zu sein, und die andere hört auf. Es ist also etwas das entstehet. Alles was entstehet, sezt eine Ursache voraus, in Ansehung deren es Wirkung genannt wird (ποιησις, γενεσις) [49 a]). Einen Beweis von diesem Grundsatz findet man bei dem Plato nicht. Wahrscheinlich schien er ihm keines Beweises bedürftig zu sein, weil er in der Natur des Verstandes gegründet, von selbst einleuchtet. Das Bedürfniß eines Beweises wird nur dann erst dringend, wenn er als ein synthetischer Satz erkannt ist.

Der Begriff der Ursache kommt bei dem Plato in zweifacher Bedeutung vor. In der weitern Bedeutung ist Ursache alles dasjenige, was als Grund von dem Dasein eines Dinges gedacht wird. Dahin gehöret die wirkende Ursache, der Stoff, woraus etwas gemacht wird, und die Form. (Die Idee (παραδειγμα), nach welcher etwas gemacht wird [49 b]).) In dieser weitern

48) Parmenides S. 138. ὁ γαρ αν ϕα του ὁτουοῦν, ἑτωτος ἀν μεταβαλλοι, ὑϕ' ἑκ της κινησεως κινηϑεις ὁτι μεταβαλλοι· αλλα ϕ ἑξαιϕνης ϕύτη ϕυσις, ατοπος τις συμβηναι, μεταξυ της κινησεως τε και τασεως, ἐν χρονῳ ὁδεν ὑσα.

49 a) Philebus S. 240. ἀναγκαιον, παντα τα γιγνομενα, διὰ τινα αἰτιαν γιγνεϑαι. Timaeus S. 302. παν δὲ ὁ αν το γιγνομενον, ὑπ' αἰτιου τινος ἑξ ἀναγκης γιγνεϑαι. παντι γαρ ἀδυνατον χωρις αἰτιου γενεσιν ἐχειν.

49 b) Plutarchus de physicis philosophorum decretis I, 3. Πλατων τριχῃς το αἰτιον. ϕησι γαρ, ὑϕ ὁ, ἑξ ὁ, προς ὁ. τυπωτικον δὲ ἡγεμονα τὸ ὑϕ' ὁ.

tern Bedeutung nimmt Plato Rücksicht auf die Kausalität eines vernünftigen Wesens, welches nie ohne Zweck oder Vorstellung von dem, was geschehen soll, wirket, und allezeit einen Stoff haben muß, an dem sie etwas hervorbringt. In der engern Bedeutung wird nur die wirkende Ursache verstanden. Von dieser handeln wir hier. Von den beiden übrigen Arten werden wir weiter unten zu reden haben.

Die Ursache (αιτια, το ποιουν) ist dasjenige, worauf etwas anders in der Regel folgt, oder dasjenige, was den Grund von dem Entstehen eines andern enthält. Wirkung ist dasjenige, was in der Regel auf ein Anderes folgt [50]). Mit dem Begriff der Ursache darf nicht dasjenige verwechselt werden, was die Wirkung befördert, oder was eine Bedingung ist, ohne welche die Ursache nicht wirken kann [51]). Zwischen der Ursache und Wirkung ist ein nothwendiges Verhältniß. Wo eine Ursache ist, da muß auch eine Wirkung sein, und umgekehrt, und wie die Ursache wirkt, so muß auch die Wirkung sein. Wenn die Ursache aufhört, so muß auch die Wirkung aufhören [52]).

Die

50) Sophista S. 299. Ποιητικην πασαν εφαμεν ειναι δυναμιν, ἡτις αυ αιτια γιγνηται τοις μη προτερον ουσιν ὑστερον γιγνεσθαι. Philebus S. 240. αρ' ουν ἡγειται μεν το ποιουν και κατα φυσιν, το δε ποιουμενον επακολουθει γιγνομενον. — το δε ποιουν και το αιτιον, ορθως αν ειη λεγομενον ἑν. Die Begriffe von dem Vorhersein und Nachfolgen, προτερον, ὑστερον verstand Plato so: Eher ist dasjenige, was ohne einem andern sein kann, später dasjenige, was ohne einem andern nicht sein kann. Aristotelis Metaphys. IV. 11.

51) Philebus S. 241. αλλο αρα, και ου ταυτον, αιτια τ' ετι, και το δουλευον ως γενεσιν αιτια. Phaedo S. 224. ὁτι αλλο μεν τι εστι το αιτιον τῳ οντι, αλλο δ' εκεινο, ανευ ὁ το αιτιον ουκ αν ποτ' ειη αιτιον. Zuweilen faßt er alles dasjenige, was mit einer Ursache zu einer Wirkung beiträgt, als Werkzeug, Stoff, Mitursachen, ξυναιτια. Timaeus S. 336.

52) Gorgias S. 65. Lysis S. 248.

Digitized by Google

Die Urſachen ſind von gedoppelter Art, freie und phyſiſche. Die phyſiſchen wirken nicht anders, als daß ſie von Etwas anderm in Thätigkeit und Bewegung geſezt werden; ſie machen daher eine Reihe aus, in welcher jede Urſache wieder beſtimmt von einer andern, d. i. als Wirkung gedacht wird. Plato nennt dieſe Urſachen und den Zuſammenhang derſelben zuweilen αναγκη. Freie Urſachen ſind diejenigen, bei welchen der Grund der Thätigkeit nicht in andern, ſondern in ihnen ſelbſt zu finden iſt. Eine ſolche Urſache iſt keine andere als die Vernunft. Ein vernünftiges Weſen handelt nur nach Vorſtellungen von dem Beſten, oder nach vernünftigen Zwecken (Endurſachen) [53]. Die vernünftigen Urſachen haben den erſten Rang, weil ſie frei wirken; die phyſiſchen den zweiten, weil ſie bedingt wirken [54].

Wenn es eine Reihe von Urſachen giebt, die von andern in Thätigkeit geſezt werden (bedingt ſind), ſo muß es eine erſte (abſolute) Urſache geben, die in ihrem Wirken von nichts anderm beſtimmt iſt. Beweis. Wenn in einer Reihe alle Urſachen bedingt ſind, ſo giebt es keinen Anfang in der Reihe, keine Urſache, die die Reihe beginnt. Sie läßt ſich alſo nur ſo denken, daß wir eine erſte Urſache, die den Grund ihrer Wirkſamkeit in ſich ſelbſt hat, annehmen [55]. Eine abſo-

53) Timaeus S. 337. τον δε νυ και πρωτιστης εφατην αναγκης τας της εμφρονος φυσεως αιτιας πρωτας μεταδιωκειν. ὁσαι δε ὑπ' αλλων μεν κινουμενων, ἑτερα δ'εξ αναγκης κινουντων γιγνονται, δευτερας τοιητεον. και δη κατα ταυτα και ἡμιν λεκτεομεν αμφοτερα τα των αιτιων γενη, χωρις δ' ὁσαι μετα του καλων και αγαθων δημιουργοι, και ὁσαι μονωθεισαι φρονησεως το τυχον ατακτον ἑκαστοτε εξεργαζονται. Phaedo S. 221—224.

54) Timaeus loc. cit.

55) de Legib. X. S. 86. ὁταν ἑτερον αλλο ἡμιν μεταβαλη, και τουτο, αλλο ἑτερον αει, των τοιουτων αρα εστι ποτε τι πρωτον μεταβαλλον; και πως, ὁταν ὑπ' αλλη κινηται, τουτ' εστι ποτε

lute Ursache, die keine Bedingung über sich hat, nennt Plato αρχη, ein Princip. Die absolute Ursache kann weder entstehen noch vergehen. Denn wenn sie entstanden ist, so sezt sie eine Ursache voraus, und dann ist es keine absolute Ursache. Nicht untergehen kann sie, weil in diesem Fall weder sie noch das von ihr Abhängige Dasein bekommen kann. Alles aber, was entstehet, hat den Grund seines Daseins in einer absoluten Ursache. Wenn also diese aufgehoben ist, so wird auch alles aufgehoben, was entstehet [56]).

Dem Wirken stehet das Leiden (πασχειν) entgegen. Ein Ding leidet, wenn ein anderes in dasselbe wirkt, und in demselben eine Veränderung hervorbringt [57]).

Das Wirken und Leiden sezt ein Vermögen voraus (δυναμις). Ein Vermögen ist dasjenige, was den Grund der Möglichkeit des Wirkens und Leidens enthält [58]). Die Vermögen sind kein Gegenstand der Anschauung, daher fallen alle Prädicate des äußern Sinnes weg. Sie können nur gedacht und durch die Art des Wirkens unterschieden werden [59]).

In

ποτε των αλλοιουντων πρωτον; αδυνατον γαρ. αλλ' ὁταν αρα αυτο αὑτο κινησαν ἑτερον αλλοιωσῃ, το δ' ἑτερον αλλο, και οὑτω δη χιλια οπι μυριοις γιγνηται τα κινηθεντα, μων αρχη τις αυτων εσοι της κινησεως ἁπασης αλλη, πλην ἡ της αυτης αὑτην κινησασης μεταβολη;

56) Phaedrus S. 318. αρχη ακινητον. εξ αρχης γαρ αναγκη παν το γιγνομενον γιγνεσθαι, αυτην δε μηδ' εξ ἑνος. ει γαρ εκ του αρχὴ γιγνοιτο, ουκ αν εξ αρχης γιγνοιτο. — αδιαφθορον, αρχης γαρ δη απολομενης, ουτε αυτη ποτε εκ του, ουτε αλλο εξ εκεινης γενησεται· οιπερ εξ αρχης δει τα παντα γιγνεσθαι.

57) Gorgias S. 65. ει τις τι ποιοι, αναγκη τι ειναι και πασχον ὑπο τουτου του ποιουντος.

58) Definit. S. 300. δυναμις, ἑξις καθ' ἡν το εχον δυνατον. de Republ. V. S. 60. Sophista S. 262.

59) de Republ. V. S. 60. δυναμεως γαρ εγω ουτε τινα χροαν ὁρω, ουτε σχημα, ουτε τι των τοιουτων οἱον και αλλων πολλων· προς

In einem Vermögen kann nicht der Grund zu der einen Wirkung und zu dem Gegentheil derselben enthalten sein. Wo daher entgegengesezte Wirkungen vorkommen, so müssen wir mehrere Vermögen annehmen [60]).

Von der Möglichkeit findet man bei dem Plato keinen Begriff; aber eine kleine Bekanntschaft mit seinen Schriften und seiner Philosophie lehret, daß er darunter im objektiven Sinne die logische Möglichkeit verstand, weil ihm die Bedingung verborgen war, unter welcher dieser Begriff objektive Bedeutung erhalten kann. Was sich denken läßt, das kann auch sein; und was sich nicht denken läßt, logisch widerspricht, das kann auch nicht sein.

Wirklich ist, was ein Objekt einer Vorstellung ist. In dieser Bedeutung begreift es alles, was objektive und subjektive Realität hat, was nur gedacht und vorgestellt wird, und was auch außer der Vorstellung ist [61]). Plato suchte nach einem Merkmal der Existenz, das auf alle Dinge, nicht blos auf Erscheinungen, sondern auch auf Dinge an sich paßte. Allein er war nicht so glücklich, etwas zu finden, was in diesem Umfange nicht möglich ist. Die unzureichenden Merkmale sind folgende. Erstlich, was nothwendig, d. h. durch die Vernunft gedacht wird, ist wirklich [62]). Dieses paßt nicht auf die Erscheinungen. Zweitens, was das Vermögen zu wirken und zu leiden hat, muß etwas Wirkliches sein. Dieses paßt nur auf Substanzen. Daher scheint auch Plato geneigt, das Wesen der Dinge, in-

 sofern

προς ἁ αποβλεπων, ενια διοριζομαι παρ' εμαυτῳ, τα μεν αλλα ειναι, τα δε αλλα. δυναμεως δ' εις εκεινο μονον βλεπω, εφ' ὡτε εστι και ἁ απεργαζεται.

60) de republ. IV. S. 360. 361.

61) Theaetet. S. 148. 149.

62) Timaeus S. 347.

sofern sie nemlich gedacht werden, in dem Vermögen zu wirken und zu leiden zu setzen. Allein Vermögen ist nur Möglichkeit, Kraft ist die Aeußerung, wodurch das Mögliche sich als etwas Wirkliches beweisen muß [63]). In dem Raume sein, oder ihn erfüllen, hielt Plato für kein Prädicat aller Dinge, sondern nur der Erscheinungen. Hierin konnte er also das Merkmal der Wirklichkeit nicht setzen. Nun war aber die Form der Zeit noch übrig, welche Plato nicht für eine Form der Sinnlichkeit hielt, die blos für Erscheinungen gilt, und daher von größerm Umfange ist, als der Raum. Es scheint daher auch wirklich so, als wenn er das in der Zeit sein für das Merkmal der Existenz gehalten habe [64]). Allein es läßt sich doch nicht geradezu behaupten, daß er den Begriff der Existenz so und nicht anders bestimmt habe. Es bleibt noch ein Weg übrig, auf welchem sich der Begriff leichter wird finden lassen.

So wie das Wort Sein nicht nur Existenz und Dasein bedeutet, sondern auch den Inbegriff von Merkmalen, die in den Begriff eines Objekts zusammengefaßt werden, oder das Reale anzeiget, so wird auch das Wort ειναι und ουσια in dieser gedoppelten Bedeutung gebraucht. Ουσια ist Realität, der Inbegriff des Realen in einem Objekt, oder das Wesen und Existenz. Alle Dinge werden das, was sie sind, durch die Theilnahme an den Ideen, das heißt dadurch, daß sie die

63) Sophista S. 262. λεγω δη το και ὁποιαν ουν τινα κεκτημενον δυναμιν. ειτε εις το ποιειν ἑτερον ὁτιουν, πεφυκος, ειτε εις το παθειν και σμικροτατον ὁτε τυ φαυλοτατυ, καν ει μονον εισαπαξ, παν τυτο οντως ειναι.

64) Timaeus S. 349. Parmenides S. 104. ει αρα το ὁν μηδαμη μηδενὸς μετεχει χρονυ, υτε ποτε γεγονεν, υτ' εγιγνετο, υτ' ην ποτε, υτε νυν γεγονεν, υτε γιγνεται, υτ' εστιν, υτ' επειτα γενησεται, υτε γενηθησεται, υτ' εστιν. Εστιν ουν ουσιας ὁπως αν τι μετασχει αλλας η κατα τυτων τι; (d. i. in der Zeit S. 127.)

die Prädikate, welche in der Idee enthalten sind, oder mit einem Worte das bestimmte Wesen erhalten. Wenn wir uns also ein Objekt denken, mit dem das Wesen verbunden worden ist, so stellen wir uns ein wirkliches existirendes Ding vor. Wirklichkeit ist also nichts anders als die Realität, insofern sie als einem Dinge gegeben (d. h. nicht mehr in abstracto, sondern in concreto außer der Vorstellung) gedacht wird [65]). Dieser Begriff läßt sich dadurch rechtfertigen, daß er wirklich alles Daseyn der Dinge von dem Guten, d. h. von der Gottheit ableitet [66]). Die Wirklichkeit bestehet also in der Realität, die einem Dinge mitgetheilt worden ist; und man kann sagen, die Wirklichkeit in abstracto ist die Realität außer der Idee oder Vorstellung. Aus diesem Begriff lassen sich nun auch die obigen Merkmale der Existenz herleiten, zum wenigsten widersprechen sie ihm nicht.

Entstehen heißt Wirklichkeit bekommen; Vergehen Wirklichkeit verlieren [67]).

Vom Begriff der Zeit.

Alle Geschichtschreiber der Philosophie behaupten, Plato sei der einzige Philosoph des Alterthums gewesen,

65) Außer den oben angeführten Stellen führe ich hier nur noch einige an: Republica VI. S. 120. τοις γιγνωσκομενοις μη μονον το γιγνωσκεσθαι ὑπο του αγαθου παρειναι, αλλα και το ειναι τε και την ουσιαν ὑπ' εκεινου αυτοις προσειναι. Parmenides S. 105.

66) de Republica VI. S. 120. Unsere Erklärung bekommt auch dadurch eine neue Bestätigung, daß er die Bestandtheile der Seele, die ihr Wesen ausmachen, mit ουσια, das ist einem Objekt, verbinden läßt, wodurch die Seele erst ein wirklich existirendes Ding wird. Timaeus S. 312.

67) Parmenides S. 136. το δη ουσιας μεταλαμβανειν — γιγνεσθαι. — το απαλλαττεσθαι ουσιας — απολλυσθαι.

der die Zeit habe entstehen lassen, da hingegen andere Philosophen die Ewigkeit derselben behaupteten [68]. Es ist wahr, man findet dieses wirklich den Worten nach in dem Timäus; allein es läßt sich leicht darthun, daß Plato dieses nur von der Zeit in einem gewissen Sinne, und nicht überhaupt annehmen konnte. Denn für das erste redet Plato nur von der successiven Reihe der Tage und Nächte, der Monate und Jahre, welche durch die Bewegung der Planeten bestimmt wird. In dieser Rücksicht muß die Platonische Erklärung der Zeit, sie sei das Maaß der Bewegung des Himmels, der Sonne und des Mondes, verstanden werden [69]. Allein diese Bedeutung erschöpft nicht den Umfang des Begriffs, in welchem er bei dem Plato gebraucht wird. Er spricht von Vorstellungen, die auf einander folgen, von Veränderungen, wo der eine Zustand anfängt zu sein, und dann ein anderer folgt, und das zwar in der Zeit. Er muß also die Zeit überhaupt als dasjenige gedacht haben, worin etwas auf einander folgt, wovon die Folge der Tage, Monate u. s. w. nur eine Art, aber nicht die Gattung ist [70]. Zweitens. Die Zeit wird in dem Timäus nur als ein entstandenes Bild des Aeons vorgestellt. Das Wort αιων aber bedeutet selbst schon Zeit, und zwar die unendliche Zeit, die keinen Anfang und kein Ende hat; nur mit dem Zusatz, daß in dieser unendlichen Zeit Dinge an sich sind, die ohne alle Veränderung gedacht werden

68) Aristoteles Physicor. IX. c. 1. Diogenes III, 73. Plutarchus Physicor. Decretor. I, 22. Stobaeus Eclog. I. c. 9. Timaeus S. 317.

69) Definit. S. 287. χρονος, ἡλιου κινησις, μετρον φορας. Plutarch. l. c. ἡ του ουρανου κινησις, διατημα της του κοσμου κινησεως.

70) Gorgias S. 108. η ουχ ἁμα τουτο (λυπουμενον χαιρον) γιγνεται, κατα τον αυτον τοπον και χρονον, ειτε ψυχης ειτε σωματος βουλει; Parmenides S. 136. Theaetet. S. 154.

den [71]). Das Aeon kann man sich als eine unendliche Dauer vorstellen, in welcher ein Ding ohne Veränderung aus einem Punkt in den andern unaufhörlich übergehet. Die erschaffene (empirische) Zeit, das Bild jener, ist eine unaufhörliche Reihe von Bewegungen und Veränderungen, welche die Planeten nach bestimmten unveränderlichen Perioden durchlaufen. Daher nennt er es ein bewegliches Bild der ewigen Zeit. Es ist wahrscheinlich, daß dieses dem Bedürfniß sein Dasein zu danken hat, welches die Sinnlichkeit nöthiget, ein Bild anzunehmen, um an demselben die Gränzenlosigkeit der Zeit anschaulich zu machen. Dieses wird dadurch erreicht, daß man eine begränzte Reihe nimmt, die man aber ins Unendliche durchläuft. Ich glaube, man darf hieraus ohne Uebereilung schließen, daß Plato nur die empirische Zeit, nicht aber die unendliche Zeit hat entstehen lassen.

Hierdurch hat Plato unstreitig richtigere Begriffe über die Zeit vorbereitet, die wir auch bei dem Aristoteles schon finden. Einen bestimmten Begriff sucht man aber vergebens bei dem Plato, zum wenigsten in den vor uns liegenden Schriften, indem mit keinem Worte die Frage entschieden wird: was denn eigentlich die Zeit sei, ob etwas in dem Vorstellungsvermögen, oder etwas außer demselben, ob sie ein subsistirendes oder inhärirendes Ding

71) Timaeus S. 317. ἡ μεν ουν ζωου φυσις (der Gattungsbegriff eines lebenden Wesens) ετυγχανεν ουσα αιωνιος. και τουτο μεν δη τῳ γεννητῳ παντελως προσαπτειν, ουκ ην δυνατον· εικονα δ' επινοει κινητην τινα αιωνος ποιησαι, και διακοσμων ἁμα ουρανον, ποιει, μενοντος αιωνος εν ἑνι, κατ' αριθμον ιουσαν αιωνιον εικονα, τουτον ὁν δη χρονον ωνομακαμεν. Aristoteles de Coelo I, 9. το γαρ τελος το περιεχον τον της ἑκατου ζωης χρονον, ὁ μηδεν εξω κατα φυσιν, αιων ἑκατου κεκληται. κατα τον αυτον δε λογον και του παντος ουρανου τελος και το τον παντα απειρον χρονον και την απειριαν περιεχον τελος αιων εστι, απο του αει ειναι ειληφως την επωνυμιαν, αθανατος και θειος. Albini Isagoge. c. 14.

Ding sei. Nur zwei Behauptungen kann man für Platonisch angeben.

Erstens. Die Zeit beziehet sich nicht allein auf die Erscheinungen, sondern auch auf die Dinge an sich; dahingegen sich der Raum blos auf Erscheinungen beziehet. Daher nimmt auch Plato Accidenzen und Veränderungen in dem Dinge an sich an [72]. Alles Ewige, welches ein Merkmal der Dinge an sich ist, ist in dem Platonischen Systeme, was zu aller Zeit ist. Und dieß wird sogar auf die Gottheit angewendet [73]. Man kann also daraus schließen, daß die Zeit eine Bedingung für alle Dinge ist.

Zweitens. In der Zeit ist das Sein und das Werden auf verschiedene Weise bestimmt. Sein heißt ein unveränderliches, allen Wechsel ausschließendes Wesen haben. Insofern das Sein einem Dinge zukommt, durchläuft es unverändert eine Zeitstelle nach der andern ohne Aufhören; und man kann von einem Dinge in jeder Zeitstelle nur sagen, es ist, nicht es war oder wird sein. Werden heißt aber in der Zeit entstehen; etwas fängt an und höret auf. Dieses kann nur von Veränderungen, Accidenzien gesagt werden. Ein Ding, welchem dieses Prädicat zukommt, ist also in der Zeit nur so, daß an ihm in der einen Zeitstelle eine Bestimmung anfängt, die in der vorhergehenden nicht war, und in der folgenden nicht sein wird. Es ist also in jedem Zeittheile anders; und man kann nicht sagen, es ist, weil die Bestimmungen wechseln, sondern es war,

72) de republ. IX. S. 267. το τυ αει ὁμοιου εχομενον και αθανατον και αληθειας, και αυτο τοιουτον ον και εν τοιουτῳ γιγνομενον.

73) Definitiones S. 287. αἰδιον το κατα παντα χρονον και προτερον ον και νυν μη διεφθαρμενον.

war, ist gewesen und wird sein [74]). Dieses stimmt sehr gut mit den vorhin angegebenen Begriffen von dem Aeon und der endlichen Zeit überein. Jenes ist die unendliche Reihe von der Dauer des Beharrlichen, diese ist die endliche, aber ins Unendliche wiederholte Reihe der Veränderungen.

Alles das hat Plato nur mit wenigem berührt, daher auch manches dunkel ist, und vielleicht auch bleiben wird. Das Ende der angeführten Stelle läßt aber vermuthen, daß er nicht den ganzen Inhalt seiner Speculationen über die Zeit seinen Schriften einverleiben wollte.

Es sind uns jezt noch einige Reflexionsbegriffe übrig, die aber in die Metaphysik gehören, weil Identität, Verschiedenheit u. s. w. in der Platonischen Philosophie als Prädicate betrachtet werden, welche den Dingen beigelegt werden.

Es sind Prädicate, welche auf Vergleichung und Verhältnissen beruhen; Eigenschaften, die einem Dinge nur in Rücksicht eines andern beigelegt werden [75]). Diese Prädicate sind: Identität, Verschiedenheit, Aehnlichkeit, Unähnlichkeit, Gleichheit, Ungleichheit.

Identität, Einerleyheit (ταυτον, ταυτοτης) kommt den Dingen zu, insofern sie eben denselben Begriff, (Merkmale); Verschiedenheit (ἑτερον, θατερον), insofern sie nicht eben dieselben Merkmale haben. Da dieses

74) Timaeus S. 317. ταυτα δε παντα μερη χρονου, και το, τ'ην, το τ'εσται, χρονου γεγονοτος εἰδη, φερομενες λανθανομεν επι την ἀιδιον ουσιαν, ου σφοδρᾳ. λεγομεν γαρ δη ὡς ην, εστι τε και εσται· τη δε το εστι μονον, κατα τον αληθη λογον, προσηκει. το δε ην, το, τ'εσται, περι την εν χρονῳ γενεσιν ουσαν φερομενα λεγεσθαι.

75) Sophista S. 273. των ὀντων τα μεν, αυτα καθ' αὑτα, τα δε προς αλλα αει λεγεσθαι.

Digitized by Google

dieſes Verhältnißbegriffe ſind, ſo ſezt Identität ſowohl als Verſchiedenheit zum wenigſten zwei Objekte voraus, welche verglichen werden [76]). Gleichwohl ſagt man: Jedes Ding iſt mit ſich ſelbſt identiſch. (Dieſe Schwierigkeit läßt ſich ſo heben. Man ſtellt ſich hier ein Objekt durch einen ſynthetiſchen und analytiſchen Begriff vor, zwiſchen beiden findet Identität ſtatt [77]).) Einheit und Identität ſind verſchieden. Denn Identität findet zwiſchen verſchiedenen Objekten ſtatt, die alſo als verſchiedene Objekte, wiewohl mit einerlei Prädicaten, gedacht werden [78]).

Aehnlichkeit (ὁμοιοτης) kommt den Dingen zu, inſofern ſie einerlei Prädicate, Beſtimmungen; Unähnlichkeit (ανομοιοτης), inſofern ſie verſchiedene Prädicate und Beſtimmungen (παθος) haben [79]).

Gleichheit (ισον) iſt Identität des Maaßes; Ungleichheit iſt Verſchiedenheit des Maaßes. Dinge ſind alſo gleich, inſofern bei ihnen einerlei Maaß (Quantität) ſtatt findet; ungleich, inſofern das Maaß verſchieden iſt, wo alſo das eine das Maaß mehr oder weniger mal hat. Das Ungleiche iſt entweder größer oder kleiner [80]).

Dieſes

76) Meno S. 332. 333. η ταυτον πανταχη ουδεν στιν, ουτως ὑγιεια γ, ουτε αν ανθρ, ουτ αν αλλφ ὁτφ αν γ. Eutyphro S. 11. Parmenides S. 98. 99.

77) Sophiſta S. 277.

78) Parmenides S. 99. ουκ ἡτερ τυ ὀνος φυσις, αυτη ἡτερ και τυ ταυτυ — ὁτι ουκ επειδαν τουτων γενηται τρ τι, ου γεγνεται;

79) de republ. IV. S. 358. αρ' ου, ὁ γε ταυτον αν τις τρος αυτο μειζον τε και ελαττον, ανομοιον τυγχανει ον ταυτη ᾗ ταυτον προσαγορευεται, η ὁμοιον; ὁμοιον. Parmenides S. 100. τα ταυτον τυ πεπονθος, ὁμοιον. S. 117.

80) Parmenides S. 101. ισον μεν ου, των αυτων μεγεθων ουτι ελαττω, ουδ' αν ισον ᾗ.

Digitized by Google

Dieses sind die vorzüglichsten ontologischen Prädicate, die bei dem Plato vorkommen. Die Metaphysik ist die Wissenschaft von diesen Prädicaten, und dem Zusammenhang derselben zu Bestimmung des Wesens der Dinge. Die Hauptbedingung derselben bestehet darin, daß dieses reine abgesonderte Begriffe sind, die aber auf alle mögliche Dinge angewendet werden können. Denn nur unter dieser Voraussetzung kann die Vernunft mit sich selbst einhellig sein. Man muß jedes Ding z. B als Eins und Vieles denken, man kann ihm die Prädicate der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit beilegen. Wenn also die Einheit kein reiner abgesonderter Begriff ist, wenn sie hypostasirt wird, wie diejenigen thun, welche behaupten, alles ist Eins, es existirt nur das Eins, so kann es nicht als Vieles betrachtet werden. Denn das wäre ein Widerspruch. Dahingegen, wenn Einheit und Vielheit nur Begriffe sind, so läßt es sich gar wohl denken, wie ein und das nemliche Objekt als Eins und Vieles gedacht werden könne. Ist die Bewegung Existenz und Realität, so giebt es nichts Beharrliches; ist das Beharrliche blos das Existirende, so ist die Bewegung ein Unding. Da aber beides nach gesundem Menschenverstande in die Reihe der existirenden Dinge gehört, so muß man den Begriff der Existenz von allem Existirenden trennen, und als abgesondert denken. Dann läßt er sich sowohl mit der Ruhe als Bewegung verbinden [81]). In den

81) Parmenides S. 76. ουδε γε ει ἐν ἁπαντα αποφαινει τις, τῳ μετεχειν τυ ἑνος, και ταυτα ταυτα, πολλα, τῳ πληθυς αυ μετεχειν· αλλ' ει ὁ εστιν ἑν, αυτο τυτο πολλα αποδειξει, και αυ τα πολλα δη ἑν, τυτο ηδη θαυμασομαι. και περι των αλλων ἁπαντων ὁσαυτως· ει μεν αυτα, τα γενη τε και ειδη εν αυτοις αποφαινοι τ' αναντια ταυτα παθη πασχοντα, αξιον θαυμαζειν· ει δε με ἑν τις αποδειξειε οντα και πολλα, τι θαυμαστον; S. 77. Sophista S. 266. 267. κινησιν και στασιν αρ' υκ εναντιωτατα λεγειν αλληλοις; — πως γαρ υ; — και μην ειναι γε ὁμοιως φης αμφοτερα αυτα και ἑκατερον — φημι

den Objekten muß freilich etwas sein, weswegen man ihnen diese Prädicate beilegen kann. Dieses haben sie dadurch erhalten, daß sie nach diesen reinen Begriffen oder den Ideen sind gebildet worden. Aber in keinem Objekte ist diese Idee selbst. Doch davon werden wir weiter unten zu handeln haben.

Zweiter Abschnitt.

Ein Fragment der Platonischen Metaphysik, oder Philosopheme über das Eine und Viele.

Parmenides ist eins von den Gesprächen des Plato, welches wegen seiner Dunkelheit von einigen ältern und neuern Auslegern mit einer Art von Ehrfurcht angestaunt wurde, weil sie es für das Behältniß der tiefsten theologischen Geheimnisse betrachteten. Sie glaubten, das Eine, welches der Gegenstand desselben ist, sei das erhabenste Wesen, die Gottheit, und die Dunkelheit des Dialogs sei eine Folge von der verborgenen Natur der Gottheit, von der es handele. Diese Träumereien einer erhizten Phantasie sind durch die Bemühungen derjenigen Männer (unter welchen Tiedemann obenan stehet) verschwunden, die durch ihre Sprachkenntnisse, gesunde Hermenevtik, unbefangenen Forschungsgeist und ihre nüchterne Philosophie im Stande waren, dieses

φημι γαρ ουν — αρα κινεισθαι λεγων αμφοτερα και ἑκατερον, ὑταν ειναι συγχωρῃς; — ουδαμος. — αλλ' ἑσταναι σημαινοις λεγων αυτα αμφοτερα ειναι; — και πως, — τριτον αρτι παρα ταυτα τι ον εν τῃ ψυχῃ τιθεις, ὡς ὑπ' εκεινου την τε στασιν και την κινησιν περι εχομενην συλλαβων, και απιδων αυτων προς την της ουσιας κοινωνιαν, ὑτως ειναι προσωπας αμφοτερα.

dieſes ſchätzbare Denkmal der griechiſchen Philoſophie aus dem rechten Geſichtspunkt zu betrachten. Hierdurch iſt auf einmal die ganze Wolke, die den Parmenides in eine Art von heiligem Dunkel hüllte, zerſtreuet, und man ſiehet nun klar, daß er ſich mit metaphyſiſchen Problemen beſchäftiget, nicht aber theologiſche Geheimniſſe vorträgt.

Die Philoſophen vor dem Plato hatten aus Mangel eines abſtrakten Begriffes von dem Sein, Realität, Subſtanz und überhaupt eines Dinges oder Objekts mancherlei widerſprechende Behauptungen über das objektive Sein vorgetragen. Einige behaupteten, es exiſtiren nur Körper, den Raum erfüllen iſt das einzige Merkmal der Realität; andere hingegen erklärten die Körper für Schein, und hielten nur das Gedachte für das Reale. Die erſteren nahmen bald nur einen bald mehrere materielle Grundſtoffe an, aus welchen ſie alle Körper entſtehen ließen, und ſie erklärten das Reale bald für Feuer, bald für Luft, bald für Waſſer, bald für Erde, oder für alles dieſes zuſammen genommen. Die Eleatiker erblickten durch ihren Scharfſinn den abſtrakten Begriff von dem Sein oder Realität zuerſt, aber noch in großer Ferne. Sie ſchloſſen ſo: Alles was iſt, iſt etwas Reales, das Nicht-Reale iſt nicht. Denn ein Ding, inſofern es iſt, iſt von einem andern, inſofern es iſt, nicht verſchieden. Alles, was iſt, iſt alſo, inſofern es iſt, Eins. Es giebt alſo nur ein Reales (ἓν ὄν). Sie vermochten aber dieſen abſtrakten Begriff nicht feſt zu halten, ſie hypoſtaſirten ihn, und dachten ſich (vorzüglich Parmenides) das Eine Reale als eine körperliche Subſtanz. Das Univerſum in kugelrunder Geſtalt iſt das Reale, und dieſes Univerſum iſt Gott.

Alle dieſe Syſteme befriedigten den Plato nicht. Das Bewußtſein der Moralität und eine größere Bekanntſchaft mit den geiſtigen Wirkungen des Menſchen ſtanden im Widerſpruch mit dem Materialismus. Die

Klarheit der sinnlichen Erkenntniß widersprach dem Spiritualismus. Ueberzeugt von der Wirklichkeit des Sensibelen und Intelligibelen konnte er den Charakter der Realität weder in dem Einen noch in dem andern setzen; sondern er war genöthiget, das Reale in einem Begriff zu denken, unter dem beides stehet. Hierdurch kam er auf den abstrakten Begriff von Realität; der von allem Realen (concreten) verschieden ist, durch den alles was ist (das Concrete) als real gedacht wird. Eben so gieng es mit den Begriffen von Einheit und Vielheit, und allen andern. Diese Begriffe, insofern sie von allem andern abgesondert (χωρις), das ist in abstrakto, zugleich aber als Bedingungen der concreten Dinge gedacht werden, sind seine Ideen [1]).

Durch seine Analyse des Begriffs eines Dinges kam er auf den Satz, daß jedes Ding als Eins und Vieles müsse gedacht werden, daß es nicht nothwendig sei, nur ein reales Ding anzunehmen, indem man mehrere Dinge als Eins und Vieles denken könne, denen der Begriff der Realität zukomme. Hiermit stand das Eleatische System im Widerspruch. Plato unterzog es daher einer strengern Prüfung. und zeigte erstlich, daß das Nichtreale (μη ον) nicht ganz undenkbar sei, zwar nicht als etwas, das ganz und gar nicht ist, aber doch als etwas, das von dem einen Realen verschieden sei; zweitens, wenn man sage, das Eine ist das Reale, so denke man sich ein Objekt, welchem Einheit und Realität zukomme, beides seien also zwei verschiedene Begriffe, und also könne das Eine nicht ohne Vielheit (oder mehrere Prädicate) gedacht werden; drittens, das Eine in kugelrunder Gestalt werde als ein Ganzes gedacht, das Ganze aber sei nicht ohne Theile, das System sei also widersprechend. Denn wenn man auch die Theile als

Thei

1) Sophista S. 252—266.

Digitized by Google

Theile eines Ganzen denke, und also allen Theilen das Prädicat der Einheit beilege, so sei doch deswegen das Ganze, d. h. alle Theile zusammen genommen, nicht wirklich Eins. Eins könne nur gedacht werden als etwas ohne Theile, ohne alles Mannichfaltige [2]).

In dem Sophist, wo er sein Urtheil über das Eleatische System ablegte, sagt er, jedes System, in dem entweder nur Eins oder nur Zwei reale Dinge angenommen würden, sei noch mit unzähligen andern Schwierigkeiten verwickelt, die er jezt nicht berühren wolle [3]). Diese zu entwickeln, macht er in dem Parmenides zum Gegenstande. Dieser Dialog bestehet aus zwei Theilen, der Einleitung und der eigentlichen Abhandlung über das Eine und Viele. In der Einleitung wird die Veranlassung zu dem Dialog erzählt. Parmenides und Zeno waren, wie Plato fingirt, nach Athen gekommen. Sokrates wünschte Bekanntschaft mit beiden Männern zu machen, und ging zu dem Pythodorus, wo sich beide aufhielten. Zeno las ihnen eine Abhandlung vor, in der er beweisen wollte, daß es nicht viele reale Dinge geben könne, weil sonst daraus folgen würde, daß sie ähnlich und unähnlich sein müßten, welches ein Widerspruch sei. Dadurch suchte er die Behauptung seines Lehrers, des Parmenides, Alles sei Eins, zu vertheidigen. Man hatte aus diesem Satze viele widersprechende und ungereimte Folgerungen entwickelt. Zeno zeigte, der entgegengesezte Satz: Es sind viele reale Dinge, sei eben diesen und noch mehreren Widersprü-

 chen

2) Sophista S. 255—258. αμερες δη πω δει παντελως τογε αληθως ἑν κατα τον ορθον λογον ειρησθαι. — πεπονθος τε γαρ το ον ἑν ειναι πως, ου ταυτον ον τῳ ἑνι φαινεται, και πλεονα δη τα παντα ἑνος εται.

3) Sophista S. 258. και τοινυν αλλα μυρια απεραντους απορίας ἑκατον ειληφος φανειτοι, τῳ το ον ειτε δυο τινε, ειτε ἑν μονον ειναι λεγοντι.

chen ausgesezt [4]). Sokrates bemerkt hierauf, daß Aehnlichkeit und Unähnlichkeit abstrakte Begriffe sind, welche auf Individuen und concrete Dinge angewendet werden, daß man Dinge ähnlich und unähnlich nennt, insofern ihnen beide Begriffe zukommen. Es ist also kein Widerspruch, wenn man ein und das nemliche Ding ähnlich und unähnlich nennt; Widerspruch ist nur dann, wenn man die abstrakten Begriffe mit einander verbindet, und sagt: das Aehnliche an sich ist unähnlich, und das Unähnliche an sich ist ähnlich. Und eben so sei es mit den Begriffen Einheit und Vielheit [5]). Dieses führet die Unterredung natürlich auf die Ideen, gegen welche Parmenides viele Einwürfe macht. Endlich räth er dem Sokrates noch mehr Uebung in der Logik an, und vorzüglich diese, daß man jeden Satz und sein Gegentheil nicht nur an sich, sondern auch nach seinen Folgen betrachte. Als Probe einer solchen Uebung schlägt er die Untersuchung über das Eine vor, welche in folgende vier Fragen aufgelößt wird. Was folgt, wenn man annimmt, es ist nicht nur ein Reales, (eine Substanz) oder ein solches reales Eins ist nicht? Was folgt, wenn man annimmt, es giebt viele reale Dinge (viele Substanzen, πολλα), oder es giebt nicht viele reale Dinge [6])?

Die Absicht des Plato ist, den Parmenides durch sich selbst zu widerlegen. Den Beweis des Zeno, daß es nicht viele Substanzen geben könne, widerlegte er durch seine Ideen. Bei dieser Gelegenheit erwähnt er einiger Einwürfe, die gegen seine Ideenlehre waren gemacht worden. Wir haben schon oben davon gehandelt. Die eigentliche Behauptung des Parmenides wird nun dadurch wi-

4) Parmenides S. 73—75.
5) Parmenides S. 76. 77.
6) Parmenides S. 90—92.

Digitized by Google

widerlegt, daß er zeigt 1) Wenn das Eine wirklich hypostasirt wird, so kann es gar nicht gedacht werden, insofern es als Eins, das alles Mannichfaltige ausschließt, soll gedacht werden. 2) Soll es aber wirklich gedacht werden, so muß es durch Prädicate geschehen. Und da kommen ihm widersprechende Prädicate zu. 3) Wenn es viele reale Substanzen giebt, so müssen sie an der Einheit Theil nehmen, oder sie haben ganz und gar keine Realität. 4) Es kommen ihnen entgegengesezte Prädicate zu, man mag das Eine als wirklich oder nicht wirklich denken.

Man darf in diesem Dialog die einzelnen Sätze weder für Parmenidisch noch Platonisch halten. Von Parmenides nahm Plato nur den Hauptsatz, und entwickelte daraus die Folgesätze nach den Principien seiner Philosophie, indem er untersuchte, was für Begriffe mit dem Einen oder Vielen verbunden oder nicht verbunden werden können, in der Bedeutung, wie Parmenides sich das Eins und Vieles dachte, d. i. als Substanzen, und zwar in dem Raume. Daher kommt z. B. die Behauptung: alles was ist, muß irgendwo im Raume sein, welche nach der Platonischen Philosophie falsch ist. An die oben angedeuteten Sätze schließt Plato aus der Fülle seines philosophischen Geistes eine Menge von metaphysischen Sätzen und Begriffen, durch welche eigentlich dieser Dialog Interesse auch für uns erhält. In dieser Rücksicht hielt ich es nicht für unzweckmäßig, wenn ich die Uebersetzung des Haupttheils desselben als einen Anhang auf den ersten Abschnitt der Metaphysik folgen ließ. Da aber die dialogische Form hier nichts wesentliches ist, sondern unbeschadet des Inhalts wegfallen kann, so habe ich mir die Freiheit genommen, die Untersuchung in einem fortzuführen, ohne sie durch die Unterredung unterbrechen zu lassen, damit sie durch die im Dialog unvermeidlichen Wiederholungen nicht zu viel

Digitized by Google

Raum wegnähme. Es ist also eigentlich mehr ein Auszug als eine Uebersetzung zu nennen.

I.

Wenn es nur Eins (ein Reales) giebt, so ist in demselben keine Vielheit. Folglich hat es keine Theile und ist kein Ganzes. Denn ein Theil ist nur ein Theil eines Ganzen, und ein Ganzes läßt sich nicht anders denken, als daß kein Theil fehle. In beiden Fällen wäre also das Eins nicht ohne Theile, und also eine Vielheit [7]).

Wenn das Eins keine Theile hat, so hat es weder einen Anfang (der Ausdehnung), noch ein Ende, noch eine Mitte. Was einen Anfang und ein Ende hat, ist begränzt. Also ist das Eins gränzenlos (ἄπειρον). Es muß also auch ohne Figur sein, denn es kann weder gerade noch rund sein. Rund ist, wo die äußersten Punkte gleich weit von dem Mittelpunkt abstehen; Gerade, wo der Mittelpunkt den äußersten Gränzen gegenüber ist. Das Eins kann also weder gerade noch krumm, und muß also ohne Figur sein [8]).

Das Eins kann in keinem Orte (Raume) sein, weder in sich selbst noch in einem andern. Das lezte nicht, denn da müßte es eingeschlossen sein, und das andere in vielen Punkten berühren; nicht das erste, denn da müßte es etwas Anders sein, insofern es sich einschließt, und etwas Anders, insofern es von sich eingeschlossen wird [9]).

Daraus folgt, daß das Eine weder Veränderung leiden noch in Ruhe sein kann (κινεῖσθαι, ἑστάναι). Die Veränderung ist von doppelter Art; Veränderung des Orts,

7) Parmenides S. 94.
8) Ebendas. S. 95.
9) Ebendas. S. 95.

Digitized by Google

Orts, und Veränderung der Qualität. Die lezte ist von dem Eins ausgeschlossen, denn sonst würde es nicht mehr Eins sein. Die Veränderung des Orts, Bewegung ist von gedoppelter Art. Es bewegt sich Etwas entweder so, daß es seinen Ort nicht verläßt, kreisförmig, oder so, daß es aus einem Ort in den andern übergehet. In dem ersten Falle muß es auf seinem Mittelpunkte ruhen, und Theile haben, welche sich um den Mittelpunkt bewegen. Dieses findet also bei dem Eins nicht statt. In dem zweiten Fall wechselt es seinen Ort (χωραν, αμειβον), das heißt, es ist jezt an diesem Orte, und ist hernach an einem andern. Da aber das Eins an keinem Orte ist, so kann es an keinen kommen. Denn wenn es in dem einen Raume ist, so kann es noch nicht in dem andern sein, aber auch nicht ganz außer demselben, indem es in denselben übergehet. Dieses kann also nur bei einem zusammengesezten Dinge statt finden, wo einige Theile in demselben, und andere außer demselben Raume sind. Das Eins kann sich also nicht bewegen. Es ist also unbeweglich (ακινητον). Da es aber in keinem Orte ist, so kann es auch nicht in einerlei Orte sein. Es kann also nicht ruhen [10]).

Bei dem Eins läßt sich weder Identität noch Verschiedenheit, weder in Rücksicht auf sich selbst noch in Rücksicht auf Etwas anderes denken. Wäre es mit einem andern identisch, oder von sich selbst verschieden, so wäre es nicht mehr Eins. Da es Eins ist, welches alle Verschiedenheit ausschließt, so kann es auch nicht von einem andern Dinge verschieden sein (das Eins darf durch kein anderes Prädicat gedacht werden, als durch die Einheit). Mit sich selbst kann es auch nicht identisch sein. Denn Einheit und Identität (ταυτον) sind verschiedene Prädicate. Wenn Identität vielen Dingen beigelegt

10) Parmenides S. 96—98.

gelegt wird, so müssen es mehrere Objekte sein, und nicht Eins. Dieses würde aber nicht sein, wenn Identität und Einheit nicht verschieden wären. Dem Einem kann also Identität nicht zukommen, weil es sonst durch ein neues Prädicat, und also nicht als Eins gedacht würde [11]).

Was Einerlei Prädicate hat (ταυτον πεπονθος), ist ähnlich; was verschiedene Prädicate hat, ist unähnlich. Wenn also das Eins weder identisch noch verschieden ist, so kann es auch weder ähnlich noch unähnlich sein [12]).

Das Eins ist sowohl sich selbst als einem andern Dinge weder gleich noch ungleich (ισον, ανισον). Gleich ist, was einerlei Maaß (Quantität) hat, ungleich, was ein kleineres oder größeres Maaß hat. Diese Prädicate lassen sich nicht ohne Theile und ohne Identität und Verschiedenheit denken. Da diese aber dem Eins nicht zukommen, so kann es auch eben so wenig gleich als ungleich sein [13]).

Das Eins hat weder gleiche Dauer mit einem andern, noch ist es älter oder jünger. Denn diese Beweise sind nichts anders als Gleichheit und Ungleichheit der Zeit. Und da diese dem Eins nicht zukommen, so können ihm auch diese nicht beigelegt werden. Es kann auch überhaupt nicht in der Zeit sein. Denn was in der Zeit ist, muß immer älter, und wenn das, auch immer jünger werden. Denn das Alter ist nichts anders als der Gegensatz (διαφοροτης) der Jugend. Je älter also etwas wird, desto jüngerer muß es gewesen sein. Aber zugleich kann es weder eine größere noch kleinere

Zeit

11) S. 98. 99. 100. αλλα μην ει τι πεπονθε (wenn ihm ein Prädicat zukommt) χωρις τυ ἑν ειναι, το ἑν πλειω αν ειναι πεπονθοι, η ἑν.

12) S. 100.

13) S. 100. 101.

Zeit gewesen oder geworden sein, als es ist. (Plato meint hier die absolute Dauer, die man sich als eine Linie vorstellen kann, welche ein Ding nach und nach durchläuft, und so älter und jünger wird; während dem bleibt aber die Dauer sich selbst immer gleich, wenn man den Theil der Linie, den es durchlaufen hat, mit demjenigen zusammensezt, den es noch durchlaufen wird). Da nun dieses bei dem Eins nicht statt findet, so ist es auch nicht in der Zeit [14]).

Da es nicht in der Zeit ist, so ist es weder in der gegenwärtigen, noch künftigen, noch vergangenen Zeit, und man kann von ihm weder sagen, es ist, noch es war, noch es wird sein. Dieses sind die einzigen Zeitbedingungen, unter welchen man das Dasein eines Dinges denken kann. Also hat das Eins kein Dasein, keine Wirklichkeit. Einem Dinge, das nicht ist, kommt kein einziges Prädicat zu, also weder ein Nahme noch ein objektives Wesen, noch Erkennbarkeit, noch Vorstellbarkeit [15]).

II.

Dieses Resultat streitet mit unserer Voraussetzung; denn unsere Frage war: was folgt, wenn das Eins ist? Wir nehmen also an: das Eins ist. Dieses kann aber nicht anders geschehen, als daß wir ihm das Prädicat der Wirklichkeit, Existenz (ουσια) beilegen. Das Prädicat der Wirklichkeit ist aber verschieden von der Einheit. Denn sonst würde der Satz, Eins ist, so viel sein, als Eins ist Eins. [16])

14) S. 100. 103.
15) S. 104.
16) S. 105. ουκουν και ἡ ουσια, του ἑνος ειη αν, ου ταυτον ουσα τῳ ἑνι. ου γαρ αν εκεινη η εκεινου ουσια· ουδ' αν εκεινο το ἑν εκεινης μετειχεν· αλλ' ὁμοιον αν ην λεγειν ὑν τε ειναι και ἑν, ἑν.

Wir denken uns also das Eins mit der Existenz als ein existirendes Eins (ἓν ὄν), folglich als ein Ganzes, dessen Theile Einheit und Wirklichkeit sind. (Unter Theilen verstehet Plato überhaupt Mannichfaltigkeit. Ein Prädikat mit dem Subjekt verbunden ist also schon ein Theil. Wenn die daraus abgeleiteten Folgesätze richtig geschlossen sein sollen, so muß man ein ausgedehntes Ganze sich dabei denken). Jeder Theil muß nicht allein als Theil, sondern auch als Theil eines Ganzen betrachtet werden. Das Ganze ist Eins, das Theile hat. Jeder von den Theilen muß wieder als ein Ganzes betrachtet werden, dem Einheit und Wirklichkeit zukommt, weil beide nach der Voraussetzung zusammen gehören. Dieses gehet ins Unendliche so fort. Das existirende Eins ist also eine unendliche Vielheit. Wenn wir aber das Eins abgesondert von der Wirklichkeit in dem Verstande (in der Idee) denken, so ist es nicht Vieles, sondern Eins [17]).

Einheit und Wirklichkeit sind verschieden. Das Eins ist aber von der Wirklichkeit nicht dadurch, daß es Eins ist, noch die Wirklichkeit von dem Eins durch das Sein verschieden, sondern dadurch daß jedes etwas anders ist, als das Andere. Verschiedenheit ist also nicht identisch mit der Einheit und der Wirklichkeit. Einheit, Wirklichkeit, Verschiedenheit sind also drei Dinge, und jedes derselben ist Eins. Wenn man zwei von diesen verbindet, und das dritte Eins hinzusezt, so ist die Summe allezeit drei. Drei ist eine ungerade, zwei eine gerade Zahl. Wo die Zahl Zwei ist, so ist auch zweimal, denn Zwei ist so viel als zweimal Eins, und wo die Zahl Drei ist, da muß auch dreimal sein. Also muß auch zweimal zwei und drei, und dreimal drei und zwei sein. Und

17) S. 105—107.

Digitized by Google

Und so fort. Wenn also das Eins ist, so muß ihm eine Zahl zukommen; und wenn es eine Zahl ist, so ist es Vielheit und unendliche Vielheit. Dem Eins und jedem der unendlichen Theile muß Wirklichkeit zukommen [18]).

Es giebt also eine Vielheit des Wirklichen (Realen, ὄντων). Es ist nemlich so vielmal, als es Theile desselben giebt. Nun muß aber jeder Theil auch wieder wirklich sein. Dies kann er nicht, wenn es nicht ein Theil ist. Also kommt jedem Theile wieder Einheit zu. Das existirende Eins kann aber nicht vielmal ein Ganzes sein, sondern nur einmal. Es ist also ein Ganzes, das aus Theilen bestehet (μεμερισμένον). Es bestehet aus eben so viel Theilen als das Wirkliche (ὄν), und das Wirkliche aus eben so viel Theilen als das Eins. Denn bei jedem Theil werden die nemlichen Prädicate Einheit und Wirklichkeit wieder angetroffen. Also bestehet das Eins selbst aus unendlichen Theilen [19]).

Dieses Eins, insofern es ein Ganzes ist, das aus Theilen bestehet, muß begränzt sein. Denn das Ganze enthält die Theile; was etwas anders enthält, ist eine Gränze. — Es muß einen Anfang, Ende und Mittelpunkt haben, denn ohne dieses läßt sich ein (ausgedehntes) Ganze nicht denken. Der Mittelpunkt ist von den Gränzen gleich weit entfernt. Dem Eins muß also auch eine Figur, entweder eine gerade oder krumme, oder aus beiden gemischte, zukommen [20]).

Wenn dieses ist, so muß es in sich selbst, und in einem Andern sein. Alle Theile sind in dem Ganzen, außer demselben ist kein Theil. Das Ganze enthält also alle Theile. Alle Theile zusammen machen das Ganze, das Eins aus; das Eins ist die Summe aller Theile. Also ist das Eine in dem Einen, in sich selbst. — Aber das

18) S. 107 — 109.
19) S. 110. 111.
20) S. 111.

Digitized by Google

das Ganze ist nicht in den Theilen, weder in einem noch in allen. Wenn es aber nirgendswo ist, so ist es gar nicht. Es muß also in irgend einem andern sein. Insofern es also ein Ganzes ist, ist es in einem andern; insofern es gleich ist allen seinen Theilen, ist es in sich selbst [21]).

Das Eins muß in Ruhe und in Bewegung sein. Was ruhet, ist immer in dem nemlichen Orte. Das Eins ist aber in sich selbst, und zwar in dem Einen und nemlichen. Insofern es aber nicht in dem Einen ist, ist es immer in einem andern; es ruhet also nicht, sondern bewegt sich [22]).

Es muß mit sich selbst und andern identisch, und von sich und andern verschieden sein. Wenn wir ein Ding mit dem andern vergleichen, so muß es sich verhalten entweder als identisch, oder als verschieden; oder wenn das nicht ist, so muß es sich entweder als Theil zum Ganzen, oder als Ganzes zum Theil verhalten. (Ein Satz, der, wo ich ihn anders verstehe, nicht richtig ausgedrückt ist). Das Eins verhält sich zu sich selbst weder wie ein Theil, noch wie das Ganze, es ist nicht von sich selbst verschieden. Also ist es mit sich selbst identisch. Zweitens da es zugleich in sich selbst und in einem andern ist, so muß es von sich selbst verschieden sein (d. i. in anderer Rücksicht in sich selbst, in anderer in einem andern sein). Drittens. Was nicht Eins ist, ist von dem Eins verschieden; und das Eins ist also von allen andern Dingen, die nicht Eins sind, verschieden. Viertens. Das Identische und das Verschiedene sind einander entgegengesezt. Das Verschiedene kann also nicht in dem Identischen, und das Identische nicht in dem Verschiedenen sein. Wenn also das Verschiedene niemals in dem Identischen ist, so ist kein Ding irgend eine Zeit in dem, worin das Verschiedene ist; denn wenn es nur einige Zeit darin wäre, so wäre so lange das Verschie-

21) S. 112. 113.
22) S. 113. 114.

Digitized by Google

schiedene in eben demselben. Da also das Verschiedene niemals in eben demselben ist, so ist es auch nicht in dem Wirklichen. Folglich kann das Verschiedene weder in dem Einen, noch in den von dem Einem verschiedenen Dingen sein. Das Eine ist also eben so wenig von den entgegengesezten Dingen, als diese von dem Einem durch die Verschiedenheit (die in ihnen nicht ist) verschieden; und alle andere Dinge, die nicht Eins sind, sind aus demselben Grunde nicht verschieden. — Die Dinge, die nicht Eins sind, haben keinen Antheil an der Einheit, denn sonst wären sie selbst Eins. Es findet also bei ihnen keine Zahl (Einheit und Vielheit) statt, sie sind weder Theile des Einen, noch das Eine ein Theil dieser Dinge. Nach dem obigen Grundsatz muß also das Eins mit den Dingen, die nicht Eins sind, identisch sein [23]).

Das Eins ist ähnlich und unähnlich sich selbst und andern. Das Eins ist von den andern, und die andern Dinge von dem Eins verschieden, und zwar keins mehr noch weniger. Also auf ähnliche Weise (ὁμοίως). Also kommt ihnen einerlei Prädicat auf ähnliche Weise zu, sie sind ähnlich. — Identität und Verschiedenheit kommen sowohl dem Einen als den andern Dingen zu. Identität und Verschiedenheit sind einander entgegengesezt, so wie Aehnlichkeit and Unähnlichkeit. Da sie nun nach der Verschiedenheit ähnlich waren, so müssen sie nach der Identität unähnlich sein. — Ein anderer Beweis. Insofern ihnen Identität zukommt, haben sie keine andern Prädicate, also sind sie nicht unähnlich, also ähnlich; insofern ihnen Verschiedenheit zukommt, haben sie verschiedene Prädicate, also sind sie nicht ähnlich, folglich unähnlich. Da nun Identität sowohl dem Einem als den andern zukommt, so müssen sie in beiderlei Beziehungen ähnlich und unähnlich sein [24]).

Das

23) S. 114—117.
24) S. 117—119.

Das Eins muß sich und andere Dinge berühren, und wieder nicht berühren. Denn es ist in sich selbst und in andern, und berührt dort sich selbst, und hier die andern Dinge. Das Zweite wird so gefolgert. Das, was ein anderes berühren soll, muß mit demselben in einer Reihe liegen, und den nächsten Raum von dem einnehmen, in welchem das zu Berührende ist. Wenn dieses auch bei dem Eins statt finden soll, so müßte es nicht Eins, sondern wenigstens Zwei sein. Das sich selbst berühren und die Einheit widersprechen also einander. — Wenn Berührung statt finden soll, so müssen zum wenigsten zwei sein, die einander berühren. Sind es dreie, so giebt es zwei Berührungen. So viel es also Dinge giebt, so viel giebt es auch Berührungen weniger Eins. Da also die Dinge, die nicht Eins sind, auch keinen Antheil an der Einheit nach einer andern Zahl haben, so sind sie auch mit dem Eins nicht zwei, und können also auch das Eins nicht berühren [25]).

Das Eine ist sich und andern gleich und ungleich. Die Gleichheit und Ungleichheit, welche dem Einen oder dem Andern zukommt, ist keine Folge von dem, daß das Eins Eins, oder die andern Dinge nicht Eins sind, sondern es muß ihnen außer dem entweder Gleichheit oder Ungleichheit zukommen. Größe und Kleinheit sind zwei Begriffe und zwar Entgegengesezte. Wenn die Kleinheit also dem Einem zukommt, so muß sie entweder in einem Theil, oder in dem Ganzen sein. Wenn das lezte, so ist sie entweder in dem Ganzen gleich verbreitet — oder sie umfaßt das Ganze; in jenem Fall wäre die Kleinheit sich selbst gleich, in diesem größer als sie selbst ist. Dieses ist also unmöglich. Aber sie kann auch nicht in den Theilen sein, zum wenigsten nicht in allen, denn es folgte eben dieser Widerspruch. Es ist also nichts klein als die

25) S. 126—128.

Digitized by Google

die Kleinheit selbst, und nichts groß, als die Größe selbst; Größer und Kleiner sein findet nur zwischen diesen beiden und sonst nirgends statt. Da nun dem Einem und den andern Dingen weder Größe noch Kleinheit zukommen kann, so sind sie einander gleich. — Das Eins ist in sich selbst als dem Ganzen enthalten. Insofern das Eins sich selbst umschließt, ist es größer; insofern es umschlossen wird, ist es kleiner. Also ist das Eins größer und kleiner. — Alles was ist, muß irgendwo sein. Was in einem ist, ist kleiner, als das, in dem es ist. Da nun außer dem Einem und den andern Dingen, die nicht Eins sind, nichts ist, so muß das Eins in den andern, und die andern in dem Eins sein. Insofern also das Eins in den Andern ist, ist es kleiner, und die Andern größer; insofern die Andern in dem Einem sind, sind sie kleiner, und das Eins größer. Insofern Etwas größer ist, enthält es mehrmal einerlei Maaß, und hat mehrere Theile; insofern es kleiner ist, hat es einerlei Maaß wenigermal, und hat wenigere Theile. Dies findet also auch bei dem Einem und den andern Dingen statt [26]).

Das Eins ist in der Zeit, es wird älter und jünger, in Rücksicht auf sich und andere Dinge; es wird im Gegentheil weder älter noch jünger. Sein heißt Wirklichkeit in der Zeit besitzen. Das Eine ist also, insofern es ist, in der Zeit. Die Zeit fließt aber. Was in der Zeit ist, wird also immer älter, folglich muß es auch immer jünger gewesen sein. Zweitens. Das Aelterwerden ist nicht anders möglich, als durch den Uebergang aus der vergangenen Zeit in die künftige. Mitten inne liegt die gegenwärtige, welche das Eins nicht übergehen kann. Wenn das Eins aber in die gegenwärtige Zeit kommt, so wird es nicht, sondern es ist nun, was es geworden ist; es wird also nicht, sondern es ist älter. Die gegenwärtige Zeit ist unendlich. Also muß das Eins

ohne

26) S. 122—127.

Digitized by Google

ohne Aufhören älter und jünger werden, und älter und jünger sein. Das Werden und das Sein ist der Zeit nach gleich (die künftige und die gegenwärtige Zeit sind beide gleich unendlich). Was immer eine gleiche Zeit hat, hat ein gleiches Alter, und wird folglich weder älter noch jünger. Drittens. Die von dem Eins verschiedenen Dinge müssen mehrere sein, denn wenn nur ein Verschiedenes wäre, so wäre es Eins. Es ist also bei ihnen Vielheit und eine größere Zahl, als bei dem Einem. Bei einer Zahl entstehet das Wenigere zuerst, das Mehrere später. (Zahl ist Synthesis von Einheiten). Die Einheit entstehet also zuerst. Das Eins ist also eher gewesen als die andern Dinge, und ist also älter als die übrigen. Viertens. Das Eins bestehet aus Theilen, und hat folglich Anfang, Mitte und Ende. Wenn das Eins entstanden ist, so muß also zuerst der Anfang und dann zulezt das Ende entstanden sein. Alle übrigen Dinge sind als Theile des Einen anzusehen. Das Eine und Ganze entstehet also zulezt, und ist jünger als die übrigen Dinge. Fünftens. Der Anfang und das Ende, so wie jeder Theil, ist als ein Theil, als Eins zu betrachten. Das Eins entstand also mit dem ersten, dem zweiten Theile, und so fort bis an das Ende; folglich hat es einerlei Alter mit allen Theilen, und es ist eben so wenig als die Dinge, die nicht Eins sind, älter oder jünger. Fünftens müssen wir untersuchen, wie sich das älter und jünger werden denken läßt. Wenn etwas älter ist, als ein anderes, so kann es nicht auf eben die Weise älter werden. Denn wenn man zu ungleichen Zeiten eine gleiche hinzusezt, so bleibt die Differenz immer die nemliche. Das, was ist, wird also weder älter noch jünger als das existirende; sondern es ist, und ist älter und jünger gewesen, wie es vom Anfange an war. Auf diese Weise entstehet also das jünger und älter werden nicht. Es ist bewiesen worden, daß das Eins älter ist als die andern Dinge, und daß diese älter sind als das

Eins.

Digitized by Google

Eins. Was aber älter ist, muß eine längere Zeit gewesen sein, als etwas anders. Wenn wir zu ungleichen Zeiten eine gleiche Zeit hinzusetzen, so ist die größere Zeit von der kleinern nicht um einen gleichen, sondern um einen kleinern Theil verschieden. Die ursprüngliche Differenz des Alters wird also nicht immer die nemliche bleiben, sondern immer kleiner werden. Wenn also etwas von einem andern einen kleinern Abstand dem Alter nach hat, als vorher, so muß es jünger werden, und das andere älter. Das was vorher älter wurde, wird nun jünger, und das jüngere älter. Man darf nicht sagen, es ist, sondern nur, es wird. Denn das eine wird immer älter, das andere immer jünger, ohne Stillstand. Insofern also die Zeit-Differenz zwischen dem Eins und den andern Dingen gleich ist, wird weder das eine noch das andere jünger oder älter; insofern aber die Differenz ungleich ist, wird weder das Eine älter als die andern Dinge, und diese älter als das Eine [27]).

Da nun das Eins in der Zeit ist, so ist es und war und wird sein. Es kommen ihm Prädicate zu nach den drei Zeitverhältnissen. Es ist ein möglicher Gegenstand der Vorstellung, Empfindung und Wissenschaft [28]).

III.

Wenn das Eins die Prädicate hat, welche wir bisher angegeben haben, so muß es nothwendig Eins und Vieles, und weder Eins noch Vieles und in der Zeit sein. Wirklichkeit muß ihm zukommen, insofern es Eins ist, und Nichtwirklichkeit, insofern es nicht Eins ist. — Es ist aber unmöglich, Wirklichkeit nicht zu besitzen, wenn etwas wirklich ist, oder Wirklichkeit zu haben, wenn

27) S. 127—131.
28) S. 135. 136.

Digitized by Google

wenn etwas nicht wirklich ist. Es muß also dieß zu verschiedenen Zeiten statt finden; und folglich muß es zu einer Zeit Wirklichkeit bekommen, d. h. entstehen, anfangen zu sein, und zu einer andern Wirklichkeit verlieren, d. h. vergehen, aufhören zu sein. Das Eins und Vieles muß also anfangen und aufhören zu sein. Wenn es nemlich Eins wird, so hört es auf Vieles zu sein; und wenn es Vieles wird, so hört es auf, Eins zu sein. Wenn es Eins und Vieles wird, so muß es zusammengesezt und aufgelößt werden; es muß ferner ähnlich und unähnlich werden, wachsen und zunehmen und gleich werden, aus der Ruhe in Bewegung, und aus der Bewegung in Ruhe übergehen. — (Die widersprechenden Prädicate, die dem Eins beigelegt wurden, hören nur dann auf widersprechend zu sein, wenn man annimmt, daß sie dem Eins zu verschiedenen Zeiten zukommen [29]).

Wenn das Eins aus der Bewegung in die Ruhe, und aus der Ruhe in die Bewegung übergehet, so kann es nicht in der Zeit sein. Denn es ist keine Zeit, in welcher es sich weder bewegte noch ruhete. Ohne Veränderung kann es aber aus dem einen Zustande in den andern nicht übergehen. Wenn wird es nun verändert? Wenn es in Bewegung ist, kann es, so lange es das ist, nicht in Ruhe übergehen, noch aus der Ruhe, so lange es darin ist, zur Bewegung. Wenn es sich also verändert, so muß es urplötzlich geschehen, das ist, in keiner Zeit, und es muß zwischen den beiden wechselnden Bestimmungen, sich weder bewegen noch ruhen, das ist, keines von beiden sein; dann ist es aber in keiner Zeit. Da dieses von allem Wechsel entgegengesezter Bestimmungen gilt, so ist das Eins, wenn es wechselt, weder Eins noch Vieles, weder ähnlich noch unähnlich, weder groß noch klein; es wird nicht zusammengesezt

29) S. 136. 137.

sezt und nicht aufgelößt; es wächst nicht und nimmt nicht ab [30].

III.

Wir kommen izt zur zweiten Frage: Was für Bestimmungen kommen den Dingen zu, die nicht Eins sind, und zwar erstens an sich, zweitens unter der Voraussetzung, daß das Eins sei [31].

Wenn es von dem Eins verschiedene Dinge giebt, so ist das Eins nicht diese Dinge. Aber sie müssen doch einigermaßen an der Einheit Theil nehmen. Denn sie müssen, wenn sie nicht Eins sein sollen, Theile haben. Theile lassen sich nur an einem Ganzen denken. Ein Theil kann nicht ein Theil vieler Dinge sein, sondern eines Ganzen; denn sonst wäre es entweder von sich selbst ein Theil, oder aller übrigen, welches unmöglich ist. Da es also nicht der Theil eines von den vielen ist, so ist es überhaupt kein Theil der Vielen; sondern es muß, wenn es ein Theil ist, ein Subjekt, ein Eins sein, welches wir das Ganze nennen, und welches alle Theile in sich faßt, von dem es ein Theil ist. Wenn also die übrigen Dinge Theile haben, so müssen sie mit dem Einen und Ganzen Verbindung haben [32].

Die von dem Eins verschiedenen Dinge müssen also ein vollständiges Ganze seiu, das aus Theilen bestehet. Allein jeder Theil muß wieder als Eins betrachtet werden. Denn wenn wir ihn von den andern trennen, so

30) S. 137—139.

31) S. 139. λεγωμεν δη, ἐν ει εστι, τ' αλλα του ἑνος τι χρη πασχειν. Diese Untersuchung kommt erst S. 144. vor, wo auch die nemlichen Worte stehen. Ich möchte daher hier lieber mit einer kleinen Veränderung lesen; λεγωμεν δη, ει εστι τ' αλλα του ἑνος, τι χρη πασχειν.

32) S. 139. 140.

Digitized by Google

denken wir ihn als ein für sich bestehendes Ding, welches also Eins ist. Doch muß es nur an der Einheit Theil nehmen (die Einheit muß ein Prädicat von ihm sein), sonst wäre es das Eins selbst. Also haben das Ganze und jeder einzelne Theil Antheil an dem Einem [33]).

Dennoch müssen sie eine Vielheit sein. Denn wenn sie nicht die Einheit, und auch nicht Mehr als Eins sind, so sind sie gar nichts. Sie müssen ferner eine unendliche Vielheit sein. Denn wenn wir von ihnen auch das Kleinste in Gedanken wegnehmen, so muß es doch, weil es nicht Eins ist, eine Vielheit sein. Und das gehet ins Unendliche fort. Die Natur dieses Ganzen und aller Theile ist also an sich eine unendliche Mannichfaltigkeit. So bald sie aber mit der Einheit verbunden gedacht werden, als ein Ganzes, als ein Theil, so sind sie nicht mehr unendlich, sondern begränzt. Die von dem Eins verschiedenen Dinge sind also unendlich und endlich, sowohl als Ganzes und als Theile. Insofern sowohl das Ganze und die Theile unendlich und endlich sind, sind sie ähnlich, wegen Identität der Prädicate; insofern sie aber beides zugleich sind, sind sie unähnlich, wegen Verschiedenheit der Prädicate. Sie sind also in Rücksicht auf sich und andere einander ähnlich und unähnlich, in Bewegung und Ruhe [34]).

V.

Wir untersuchen nun, welche Prädicate den von dem Eins verschiedenen Dingen zukommen, wenn das Eins ist. Diese Dinge müssen von dem Eins getrennt sein, und das Eins von ihnen. Denn etwas außer diesen beiden giebt es nicht. Eins und was nicht Eins ist, begreift alles in sich. Es bleibt also nichts übrig, in wel-

33) S. 140. 141.
34) S. 141—143.

Digitized by Google

welchem entweder das Eins, oder die von dem Eins verschiedenen Dinge sein könnten. Sie sind also nicht in einem und demselben, und folglich getrennt. Das Eins im strengen Sinne hat keine Theile. Das Eins ist also weder ganz nach seinen Theilen noch in den andern Dingen. Diese haben also ganz und gar keinen Theil an dem Einen, weder als Theil noch Ganzes. Also ist schlechterdings keine Einheit in den andern Dingen.

Daraus folgt aber auch, daß sie auch nicht vieke Dinge sein können; denn sonst wären sie Theile eines Ganzen. Sie sind also weder Einheit noch Vielheit, weder ein Ganzes noch Theile. Es findet bei ihnen keine Zahl statt. Sie sind weder ähnlich noch unähnlich, weder identisch noch verschieden, weder in Bewegung noch in Ruhe, weder größer noch kleiner u. s. f.

Also wenn das Eins ist, so ist alles Eins, und es ist nichts sowohl in Rücksicht auf sich, als auch in Rücksicht auf andere. (Wenn das Eins hypostasirt wird, so ist gar nichts) [35]).

VI.

Jezt wollen wir voraussetzen, das Eins sei nicht (ἐν μὴ ἔστι). Der Satz, das Eine ist nicht, ist diesem, das Nicht Eins ist nicht, kontradiktorisch entgegengesezt. Wir trennen hier nur das Prädicat der Realität (Wirklichkeit) von dem Eins, dem also außer diesem doch noch andere Prädicate zukommen können. Denn wenn wir sagen, das Eins ist nicht, so sagen wir noch immer etwas, das sich denken, und von andern unterscheiden läßt. Denkbarkeit und Unterschiedensein von andern muß ihm also zukommen. Man kann von ihm sagen, es ist dieses, es ist jenes, es hat diese Prädicate

35) S. 144—146.

u. s. w. Denn ohne das würde man nicht Etwas, sondern Nichts denken [36]).

Wir müssen diesem Eins, von dem wir die Realität (Wirklichkeit) getrennt haben; Unähnlichkeit in Ansehung anderer Dinge beilegen; denn diese sind nicht das Eins; aber auch Aehnlichkeit mit sich selbst; denn wäre es sich unähnlich, so wäre es nicht Eins. — Es ist andern Dingen nicht gleich, weil es diesen sonst ähnlich sein würde. In dieser Rücksicht kommt ihm Ungleichheit zu, aber in Rücksicht auf sich Gleichheit [37]).

Ob wir gleich von diesem Eins die Realität abgesondert haben, so muß sie ihm doch gewissermaßen auch zukommen. Denn wenn die Prädicate, die wir ihm beigelegt haben, ihm in der Wahrheit zukommen, so ist es etwas Reales. Es muß ihm Realität abgesprochen werden, damit es nicht wirklich sei (μη ον); und sie muß ihm beigelegt werden, damit es sei das Nichtwirkliche. Eben so müssen wir von dem Realen (ον) das Nichtreale prädiciren, damit es in der That das Reale sei. Das Reale stehet in Verbindung mit der Realität, damit es etwas Reales sei (το ειναι ον), und mit dem Gegentheil der Realität (μη ουσιας), damit es nicht sei etwas Nichtreales (το ειναι μη ον). Das Nichtreale stehet in Verbindung mit dem Gegentheil der Realität, damit es etwas nicht Reales sei; mit der Realität aber, damit es sei das nicht Reale (το ειναι μη ον), das heißt, wir können das Negative nicht anders denken, als durch Realität, durch Prädicate, die wir von demselben trennen [38]).

Da also das Eins sowohl ist als nicht ist, so muß es sich verändern, so wie jedes Ding, bei welchem das so und nicht so angetroffen wird (ὁ αν ουτω τε και μη ουτως εχη). Es muß also von dem Nichtsein zum Sein, und

von

36) S. 146. 147.
37) S. 146. 147.
38) S. 150.

Digitized by Google

von diesem zum Nichtsein übergehen. — Bewegung ist auch eine Art von Bewegung. Da es nun, insofern es nicht ist, auch an keinem Orte ist, so kann es nicht aus einem Orte in den andern übergehen. Es kann sich auch nicht um sich selbst bewegen, weil es in keinem, also auch nicht in einerlei Orte ist. Das Eins kann sich auch nicht verändern seiner Qualität nach, denn sonst würde es nicht mehr Eins sein. Dieses gilt sowohl von dem wirklichen als nicht wirklichen Eins. Also kommt diesem Eins Bewegung und das Gegentheil, Ruhe zu. Insofern es in Ruhe ist, ist es unveränderlich; insofern es aber in Bewegung ist, veränderlich. Insofern es veränderlich ist, fängt es an und hört auf zu sein; insofern es unveränderlich ist, fängt es nicht an und hört nicht auf zu sein [39]).

Wir müssen wieder zu unserer Voraussetzung zurückgehen, um dieses Resultat zu prüfen. Wir fragten nemlich, was daraus folge, wenn das Eins nicht ist. Unter dem Nichtsein verstehen wir Abwesenheit der Wirklichkeit (οὐσίας). Heißt das so viel, als es ist in gewisser Rücksicht, und ist in anderer nicht; oder heißt es so viel, es ist absolut (ἁπλῶς) nicht? Wenn wir es in dem lezten Sinne nehmen, so kann es weder die Wirklichkeit haben noch bekommen noch verliehren, da wir sie von demselben ganz und gar ausgeschlossen haben. Das Entstehen, Vergehen, Bewegung, Ruhe, Größe, Kleinheit, Aehnlichkeit, Unähnlichkeit, kurz alle Prädicate fallen weg. Also ist es kein möglicher Gegenstand des Vorstellens, Denkens und Erkennens [40]).

VII.

Wir fragen endlich, wenn das Eins nicht ist, was für Prädicate kommen den andern Dingen zu,

39) S. 151—153.
40) S. 153—155.

Digitized by Google

die nicht Eins sind? Da es andere Dinge (als das Eins) sein sollen, so müssen sie auch verschieden sein, verschieden also von Etwas. Aber welches ist das Etwas? Das Eins nicht, denn dessen Wirklichkeit haben wir aufgehoben. Also müssen sie von einander, und da diese abgesondert von der Einheit, nichts anders als Vielheit sind, der Vielheit nach verschieden sein. Jedes Aggregat derselben (ογκος) ist eine unendliche Vielheit; es giebt kein Minimum, das nicht wieder eine unendliche Vielheit enthielte. Es werden also viele Aggregate sein, jedes derselben wird eins scheinen, aber nicht sein, weil das Eins ganz und gar nicht ist. Da von vielen Aggregaten jedes eins scheinet, so muß ihnen auch eine scheinbare gerade und ungerade Zahl zukommen. Größe, Kleinheit, Gleichheit, alles ist nur Schein. Ein Aggregat wird in Verhältniß mit einem andern eine Gränze zu haben scheinen; aber im Verhältniß gegen sich hat es weder Anfang, noch Mitte, noch Ende. Denn vor dem Anfang läßt sich noch immer ein anderer Anfang, nach dem Ende noch immer ein anderes Ende, und bei dem Kleinsten noch immer ein kleineres denken, da man keine Einheit (eine Vielheit durch die Einheit verbunden) annehmen darf. Alles muß zertheilt und zerstückelt werden, weil man eine Vielheit ohne Einheit sich vorstellen muß. Es müssen zwar diesem Vielen Prädicate beigelegt werden, aber bei näherer Betrachtung verschwinden sie als Schein. So muß das Viele in der Entfernung als Eins (ein verbundenes Viele) erscheinen, in der Nähe muß es als eine Vielheit ohne Einheit gedacht werden. So ist es auch mit den Prädicaten, Begränzung, Gränzenlosigkeit, Aehnlichkeit, Unähnlichkeit, Ruhe und Bewegung, alles ist nur Schein [41])

Wir müssen noch einmal auf unsern lezten Satz zurückgehen, und sehen, was sich für Folgerungen ergeben,

41) S. 155—159.

Digitized by Google

ben, wenn das Eins nicht ist. Die von dem Eins verschiedenen Dinge sind nicht Eins, aber auch nicht Vieles. Denn Vieles läßt sich ohne Einheit nicht denken. Also sind sie gar nichts. Folglich können ihnen nicht einmal scheinbare Prädicate beigelegt werden. Denn zwischen Dingen, die nicht sind, ist gar keine Verbindung möglich, und was nicht ist, kann auch nicht vorgestellt werden. Es ist also unmöglich sich vorzustellen, etwas von den Vielen sei Eins, wann dieses ganz und gar aufgehoben ist; folglich ist es auch unmöglich, daß so etwas als Eins oder als Vieles erscheine. Und so ist es mit allen andern Prädicaten. Hieraus folgt also, daß, wenn das Eins nicht ist, überhaupt gar nichts ist. Das Resultat aus unserer ganzen Untersuchung ist also dieß: Das Eins sei wirklich oder nicht wirklich, so ist es doch selbst und die andern Dinge die nicht Eins sind, sowohl in Rücksicht auf sich als auf einander, alles und ist wieder alles nicht; (alle Prädicate kommen ihnen positiv und negativ zu) es scheinet alles zu sein, und scheinet wiederum alles nicht zu sein. [42])

Der Hauptzweck des Parmenides gehet also dahin, zu beweisen, daß wenn alles nur Eins ist (hypostasirt) viele reale Dinge nicht sein können, daß sich aber das Eins entweder gar nicht, oder nur mit widersprechenden Prädicaten denken lasse. Nicht anders ist es aber, wenn man behauptet, nur das Viele Mannichfaltige ist das Reale. Hiermit sollte die Behauptung des Parmenides, es giebt nur eine Substanz, alles ist Eins, und die entgegenstehende Meinung, es ist nur Vieles, widerleget werden. Da aber Einheit und Vielheit

42) S. 159. 160.

nothwendig zum Denken gehört, und ohne sie gar nichts gedacht werden kann, so bleibt nichts anders übrig, als anzunehmen, Einheit und Vielheit sind Begriffe, die an sich in dem Vernunftvermögen anzutreffen sind, und als Prädicate mit allen denkbaren Dingen verbunden werden können. Solche Begriffe von allem Konkreten abgesondert, waren die Ideen. Es erhellet also daraus, warum der Titel dieses Dialogs Parmenides oder von den Ideen ist. Wenn daher diejenigen, welche unter Platos Ideen Substanzen in dem Sinne, was wir uns darunter denken, verstehen, den Inhalt und den Zweck dieses Gespräches erwogen hätten, so hätten sie ihre Behauptung zurücknehmen müssen. Denn da Plato hier hauptsächlich gegen die Hypostasirung der Ideen, Einheit und Vielheit streitet, so kann er unmöglich die Ideen selbst hypostasirt oder geglaubt haben, daß die Ideen diese sind, welche so, wie sie gedacht werden, außer der Vorstellung existiren.

In Ansehung der Ausführung des Hauptgedankens müssen wir noch einige Bemerkungen machen. Man wird sich vielleicht wundern, warum Plato den Satz, den er beweisen wollte, auf diese Art, d. h. fast durch lauter Trugschlüsse und Sophistereien bewiesen habe, oder vielmehr habe beweisen wollen, da sie nur ein Blendwerk vormachen, aber keine gründliche Ueberzeugung gewähren können. Hierauf ist aber zu antworten: erstlich, daß doch nicht lauter Sophismen die Grundlage des Beweises ausmachen, wenn man z. B. die Sätze nimmt: Alle Veränderung ist nur in der Zeit; In der Zeit können nur allein widersprechende Prädicate mit einem Dinge verbunden werden. Zweitens. Vieles, was nach der gegenwärtigen Kultur nur für Sophisterei gehalten werden kann, konnte den Denkern, die noch so wenig vorgearbeitet fanden, in einem ganz andern Lichte erscheinen. Drittens kommt noch dazu, daß das Thema, Alles ist nur Eins, Alles ist nur Vieles, von der Seite, von wel-

welcher es Plato betrachtete, nur ein Gewebe von Widersprüchen und Sophistereien enthalten kann. Endlich ist es sehr wahrscheinlich, daß Plato hier zugleich ein Gegenstück zu Zenos sophistischem Gaukelspiel geben wollte. Zeno wollte, wie wir in der Einleitung erfahren, beweisen, es könne nicht viele Substanzen geben, weil sie als ähnlich und zugleich als unähnlich mußten gedacht werden. Er war es auch, der zuerst die Dialektik erfand, das ist, die Kunst, Thesis und Antithesis mit gleichen Gründen durchzusetzen [43]). Wir dürfen also wohl annehmen, daß Plato in dem Parmenides darthun wollte, daß auf eben die Art, wie Zeno dialektisch bewies, daß die Vielen (τα πολλα) ähnlich und unähnlich sind, eben diese Folgerungen wahr sein müssen, wenn man annimmt, es sei nur Eins.

Wenn also auch gleich der größte Theil des Parmenides nichts anders als ein philosophisches Spielwerk und ein künstliches Gewebe von Sophismen ist, so bleibt es sowohl wegen der Kunst, die daran sichtbar ist, als auch wegen des für die Platonische Philosophie wichtigen Zwecks, ein merkwürdiges Denkmal der griechischen Philosophie.

43) Phaedrus S. 353. τον ουν Ελεατικον Παλαμηδην λεγοντα ουκ οιδεν τεχνη, ὡστε δοκειν φαινεσθαι τοις ακουουσι, τα αυτα ὁμοια και ανομοια, και ἑν και πολλα μενοντα τε αυ και φερομενα. Unter diesem Palamedes kann, wie schon Hr. Tiedemann gezeigt hat, kein anderer als Zeno gemeint sein.

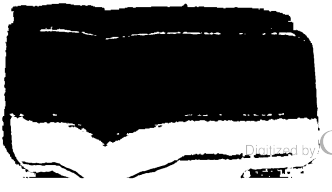
Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google


Digitized by Google